

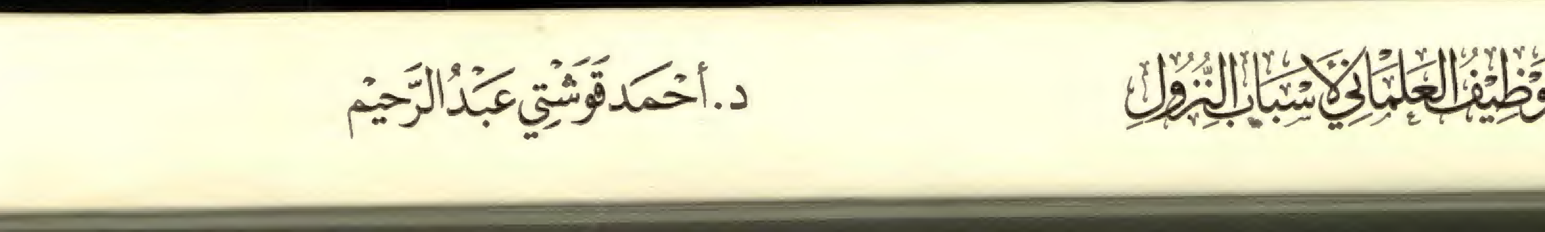
التوظيف العلماني لأسباب النزول

دراسة نقدية



د. أحمد قوشتي عبد الرحيم

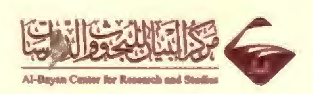
www.albayan.co.uk


التوظيف العلماني لأسباب النزول
د. أحمد قوشتي عبد الرحيم



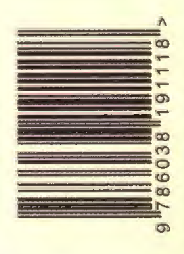
التَّوظِيفُ العَلمَانِيُّ لِأسبَابِ النُّزُولِ

تسعى هذه الدراسة لتتبع مواقف العلمانيين العرب، وكيفية توظيفهم لباب «أسباب نزول آيات القرآن الكريم»، والذي تعاملوا معه - مثل غيره من علوم الإسلام - بصورة انتقائية، واتخذوه غطاء يمررون من خلاله أفكارهم، وآراءهم، حول الدين، والوحي، والنبوة، والقرآن، وأحكام الشريعة، ومن ذلك: القول بتاريخية القرآن، وأنسنته، وبشريته، وتأثره بالواقع الذي نزل فيه، وأولوية الواقع على النص، وعدم صلاحية الأحكام الشرعية للتطبيق في كل زمان ومكان، وما أشبه ذلك من الأفكار المنحرفة، التي عرض لها البحث مع بيان تهافتها، ونقدها نقداً علمياً.



مكتب مجلة البيان
ص.ب ٢٦٩٧٠ - الرياض - ١١٤٩٦
www.albayan.co.uk
sales@albayan.co.uk
هاتف : ٠٠٩٦٦١١٤٥٤٦٨٦٨





ردمك :٨-١١-٨١٩١-٦٠٣-٩٧٨

التوظيف العلماني لأسباب النزول

دراسة نقدية

د. أحمد قوشتي عبد الرحيم مخلوف

الطبعة الأولى

ح مجلة البيان، ١٤٣٨هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

مخلوف، أحمد قوشتي

التوظيف العلماني لأسباب النزول دراسة نقدية./ د. أحمد قوشتي مخلوف، - الرياض، ١٤٣٨هـ

ص ٤٧٩؛ ١٧× ٢٤ سم

ردمك: ٨ - ١١ - ٨١٩١ - ٦٠٣ - ٩٧٨

١ - القرآن - دفع مطاعن

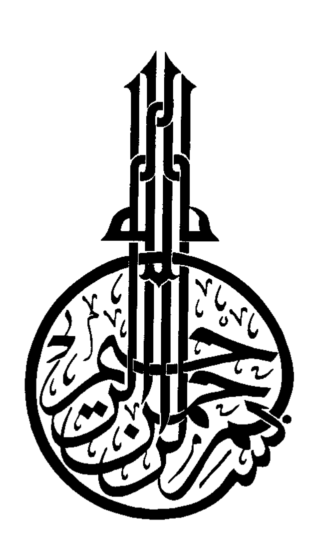
٢ - الإسلام والعلمانية

أ. العنوان

ديوي ٢٢٩,٩٠١ ١٤٣٨/١٩٧١

رقم الإيداع: ١٤٣٨/١٩٧١

ردمك: ٨ - ١١ - ٨١٩١ - ٦٠٣ - ٩٧٨





المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، نبينا محمد، وعلى آله وصحبه، وسلم تسليماً كثيراً، وبعد:

فيعنى هذا البحث بتتبع مواقف العلمانيين العرب، ومنهجية تناولهم، وكيفية توظيفهم لباب «**أسباب نزول القرآن الكريم**»، والذي يعتبر واحداً من أبرز موضوعات علوم القرآن، التي اهتم هؤلاء العلمانيون بدراستها، وأكثروا من الاستشهاد بها، بغية ترويج أفكارهم، وإيجاد مبررات لقبولها، وتوظيفها لأغراض شتى، بحيث يمكن القول إنه «إذا كانت مباحث علوم القرآن ذات شأن خطير، فإن أسباب النزول من أهم هذه المباحث، بل أهمها على الإطلاق، ذلك لأن هذا المبحث قد حف بكثير من الشبهات والشوائب، التي حاول كثير من خصوم الإسلام قديماً وحديثاً أن يصوبوا منها إلى نحر الشريعة سموم سهامهم»[١].

ونقصد بالتوظيف العلماني لأسباب النزول: استدعاء العلمانيين لهذا الباب من أبواب علوم القرآن، واستخدامه - بصورة انتقائية - كغطاء يمررون من خلاله الأفكار، والنظريات الحداثية، حول الدين، والوحي، والنبوة، والقرآن، وأحكام الشريعة، مع العمل على إضفاء طابع من المشروعية على تلك الآراء، وتهيئة الأذهان لقبولها، وهو ما يعني أنهم لم يدرسوا قضية أسباب النزول - وغيرها من قضايا علوم القرآن، بل

---

(١) د. فضل حسن عباس: إتقان البرهان في علوم القرآن ١/ ٢٤١.

سائر علوم الإسلام - لأسباب علمية مجردة، أو أهداف موضوعية خالصة، تقصد الوصول للحق، والبحث عن الصواب بإنصاف وعدل، وإنما كان بحثهم منذ بدايته موجهاً لتحقيق أغراض محددة سلفاً، تتعامل مع علوم الإسلام بغرض توظيف جوانب معينة منها، واستخدامها كشواهد على صحة مجموعة من المقولات الحداثية، مثل: القول بتاريخية القرآن، وأنسنته، وبشريته، وتأثره بالواقع الذي نزل فيه - بل أولوية الواقع على النص - وعدم صلاحية أحكام القرآن للتطبيق في كل زمان ومكان، وما أشبه ذلك من الأفكار.

وثمة اعترافات علمانية[1] عدة بهذا المنهج التوظيفي في التعامل مع قضايا التراث الإسلامي عموماً، ومع قضية أسباب النزول على وجه الخصوص، وسوف يرد معنا - في ثنايا البحث - كثرة كاثرة من الشواهد على ذلك، ويكفي هنا أن نسوق بعض النماذج على كلا الأمرين.

فمن الشواهد على توظيف العلمانيين للتراث عموماً، إقرار حسن حنفي بأنه كتب مشروعه الضخم «من العقيدة إلى الثورة» لمخاطبة أطراف عدة، منهم العلماني «كي يعرف أن التراث الذي يقطع معه يمكن أن يجد فيه بغيته»[2].

وعلى المنوال نفسه علل محمد عابد الجابري اهتمامه بالتراث، فقال: «والحق أن اهتمامي بالتراث لم يكن من قبل، وليس هو الآن، من أجل التراث ذاته، بل هو من أجل حداثة نتطلع إليها، حداثة نابعة من صميم حياتنا، معبرة عن مقومات شخصيتنا»[3]،

(١) انظر نماذج عدة ساقها كل من جورج طرابيشي في كتابه: مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقي، الطبعة الثالثة ٢٠١٢م، ونصر أبو زيد في بحثه: التراث بين الاستخدام النفعي والقراءة العلمية، مجلة (أدب ونقد) - القاهرة - العدد ٧٩ مارس ١٩٩٢م.

(٢) حسن حنفي: من النص إلى الواقع ١/ ٨.

(٣) د. محمد عابد الجابري: المسألة الثقافية في الوطن العربي ص٢٥٠.

وحينما تناول الجابري مسألة حقوق الإنسان في الإسلام اعترف صراحة بأن قراءته لما كتب حول هذا الموضوع «في تراثنا، ستكون موجهة بالرغبة في إيجاد سند تاريخي، يمكننا من تأصيل المضامين الحديثة والمعاصرة، التي يحملها مفهوم الإنسان وحقوقه، تأصيلها في وعينا ومرجعياتنا»[(١)]، ومن ثم فلا بد للفكر العربي «أن يستعيد، ويستوعب الجوانب العقلانية والليبرالية في تراثه، ويوظفها توظيفاً جديداً»[(٢)].

ومن أجل هذا الغرض التوظيفي للتراث، لا يرى محمد أركون مانعاً من التخلي عن مصطلح العلمانية، واستعمال مصطلحات أخرى أقل حساسية لدى الجماهير، لما يتيحه ذلك من استخدام «المصادر الثقافية الخاصة بالفكر الإسلامي، من أجل حث مسلمي اليوم على فهم المكتسبات الإيجابية للعلمنة، أو للدنيوية بشكل أفضل، ومن أجل تبنيها أيضاً»[(٣)].

وفي شرحه للطريقة التي لجأت إليها التيارات العلمانية لترويج أفكارها بين الجماهير، ذكر نصر أبو زيد أن تلك التيارات حينما تصدت لمواجهة الحاضر وحل إشكالياته بآليات ذات طابع عصري «أحست بضرورة طرح هذه الآليات طرحاً يسوغ قبولها من الجماهير، فوجدت في بعض اتجاهات التراث سنداً لتوجهاتها، وعلى ذلك، فلم يكن الخلاف بين جناحي الأمة خلافاً جذرياً فيما يرتبط بعلاقة كل منهما بالتراث، بل تركز الخلاف في الطريقة التي استعمل بها كل منهما التراث، حيث تحول لدى السلفيين إلى إطار مرجعي، بينما تحول عند العلمانيين إلى غطاء وسند، وفي كلا الحالتين فقد التراث وجوده الموضوعي، لحساب التلوين الأيديولوجي النفعي»[(٤)].

---

(١) د. محمد عابد الجابري: الديمقراطية وحقوق الإنسان ص٢٠، سلسلة كتاب في جريدة، عدد ٩٥، يوليو ٢٠٠٦م.

(٢) د. محمد عابد الجابري: في نقد الحاجة إلى الإصلاح ص١١٥.

(٣) محمد أركون: الإسلام أوربا الغرب، رهانات المعنى، وإرادات الهيمنة ص١٠٣.

(٤) د. نصر أبو زيد: نقد الخطاب الديني ص١٥٤.

أما توظيف العلمانيين لأسباب النزول على وجه الخصوص، فمن الشواهد الدالة عليه ما ذكره نصر أبو زيد من أن «أسباب النزول أحد علوم القرآن المعروفة جداً، والتي يشير إليها الجميع، ولا يكاد أحد يوظفها كواحدة من مستويات السياق»(١).

كذلك كتب حسن حنفي مقالاً مختصراً بعنوان «ماذا تعني أسباب النزول»(٢) كفانا فيه مؤونة البحث والتفتيش عن مقاصد هذا التوجه العلماني، حيث لخص أبرز القضايا التي حرص العلمانيون على توظيف أسباب النزول من أجل تقريرها، ومنها: إثبات أن النص القرآني انطلق من الواقع وكان نداء له، ومن ثم فالأولوية لهذا الواقع على النص، كما أن للمصلحة أيضاً الأولوية على النص، إضافة إلى أن أسباب النزول تعني أن بإمكاننا أن نختار من الوحي في كل مناسبة ما نراه الأنسب لحل مشاكلنا، دون أن نلزم أنفسنا بالنظر له في جملته، أو الأخذ بأحكامه كلها.

وفي كتابه عن علوم القرآن، استفتح حسن حنفي الكلام عن أسباب النزول بالإشارة إلى أنها تعني «أولوية الواقع على الفكر، وتقدم السؤال على الجواب، الواقع يسأل والوحي يجيب، ولا تهم معرفة سبب آية كسبب تاريخي في حد ذاته، بل الدلالة العامة لأسباب النزول، فقد يختلف فيها الرواة، ولا يهم تعدد الأسباب، بل السبب أي ارتباط الفكر بالواقع»(٣).

وحتى الاسم الذي عبر عنه القدماء لهذا النوع من علوم القرآن - ومثله أيضاً النسخ - يمكن تجاوزه في صورته التراثية، كي يتم الانطلاق إلى الغاية والمقصود منه

---

(١) د. نصر أبو زيد: التفكير في زمن التكفير ص١٤٣.

(٢) مقال بمجلة روز اليوسف العدد ٢٥١٩ بتاريخ ٢٠/٩/١٩٧٦، وقد أعاد د. حسن حنفي نشره في كتابه الدين والثورة في مصر، ١٩٥٢- ١٩٨١، الجزء السابع اليمين واليسار في الفكر الديني ص٧٠.

(٣) د. حسن حنفي: من النقل إلى العقل، الجزء الأول، علوم القرآن من المحمول إلى الحامل ص٨٣.

في العصر الحاضر، وبعبارة حسن حنفي فإن «ما عبر عنه القدماء باسم أسباب النزول، لهو في الحقيقة أسبقية الواقع على الفكر ومناداته له، كما أن ما عبر عنه القدماء باسم الناسخ والمنسوخ، ليدل على أن الفكر يتجدد طبقاً لقدرات الواقع وبناء على متطلباته، إن تراخى الواقع تراخى الفكر، وإن اشتد الواقع اشتد الفكر[1]».

وهكذا يظهر لنا أن اشتغال هذا الاتجاه العلماني بأسباب النزول ليس مقصوداً به المعرفة الحقيقية بتلك الأسباب، أو التأكد من صحتها، أو الترجيح بين المتعارض منها، أو ما قيل بتكرار نزوله، أو الاستفادة منها في فهم معاني الآيات، فكل ذلك ليس مقصوداً ولا جوهرياً، وإنما المهم هو كيف توظف لخدمة المشروع العلماني الحداثي، حيث تحولت أسباب النزول من اعتبارها وسيلة لفهم النص، ومعرفة المقصود من التنزيل - كما هو الحال عند علماء المسلمين - إلى أداة - عند العلمانيين - للتفلت من هذا النص وأحكامه، وإيقاف العمل به، من خلال حجج شتى: كالتاريخية، والأنسنة، والمصلحة، وقصر النص على سببه، لا على عموم لفظه.

ومن المهم أن نشير هنا إلى ذلك التحول الجوهري الذي حدث في أدوات الصراع بين الفكر الإسلامي، والفكر العلماني الوضعي، ففي الماضي، خاصة خلال نهاية القرن التاسع عشر، والنصف الأول من القرن العشرين، كانت الإشكالات الموجهة للعقيدة الإسلامية والقرآن والسنة تعتمد في الغالب على مقررات العلوم التجريبية، التي اعتبرت حينها مناوئة للفكر الديني عموماً، لكن هذه المرحلة قد ولت، وصار الخصم يفتش عن فضاء آخر يجدد الصراع من خلاله، ومن ثم جعل من القرآن وعلومه مجال بحث، ومدخلاً جديداً للتشكيك في الثوابت، ونشر الأفكار الحداثية[2].

---

(١) د. حسن حنفي: التراث والتجديد ص١٥.

(٢) مرزوق العمري: إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر ص٥٢٦.

ولا أظننا بحاجة لأن نطيل في تقرير ما هو معلوم لدى المسلمين كافة من أن القرآن الكريم: هو كلام الله العظيم، وكتابه المبين، ووحيه الخاتم، ومعجزة النبي ﷺ الكبرى، وآيته العظمى، وسبيل الهداية، ومورد الفلاح والرشاد، وأساس هذا الدين ومصدره الأول، فكل ذلك مما لا يحتاج لكثير استدلال ولا برهنة على إثباته - في حق المؤمن بالإسلام - إذ يعد من ثوابت الدين وقطعيات الاعتقاد، وكما ذكر الشاطبي رحمه الله: فإنه قد تقرر أن القرآن «كلية الشريعة، وعمدة الملة، وينبوع الحكمة، وآية الرسالة، ونور الأبصار والبصائر، وأنه لا طريق إلى الله سواه، ولا نجاة بغيره، ولا تمسك بشيء يخالفه، وهذا كله لا يحتاج إلى تقرير واستدلال عليه؛ لأنه معلوم من دين الأمة»(١).

وقد تتابعت نصوص أهل العلم من المذاهب كافة على تقرير الحقيقة السابقة والتأكيد عليها، بحيث يمكننا القول بأنه لا يكاد يوجد خلاف - على المستوى النظري - وإن شاب التطبيق العملي ما شابه من خلل أو انحراف - حول الإقرار بحجية القرآن، وأنه كلام الله الواجب الاتباع، والمصدر الرئيس للاستدلال على قضايا الدين، ولا فرق في ذلك بين سلفي(٢)، أو معتزلي(٣)، أو زيدي(٤)، أو أشعري(٥)، كما لا فرق بين القدامى، أو العلماء المحدثين(٦)، على تنوع مدارسهم، واتجاهاتهم الفكرية(٧).

---

(١) الشاطبي: الموافقات ٤/ ١٤٤.

(٢) انظر: ابن تيمية: منهاج السُّنَّة النبوية ٢/ ١١٠، وشرح العقيدة الأصفهانية ص١٦.

(٣) انظر: القاضي عبد الجبار: المغني ١٢/ ١٨١، ١٦/ ٣٢٩، ٣٣٠.

(٤) انظر: ابن الوزير اليمني: ترجيح أساليب القرآن ص١٥، ١٦.

(٥) انظر: الإيجي: المواقف ص٣٠، ومحمد صالح الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية ص٦٤٠.

(٦) انظر: محمد المخزومي: خاطرات جمال الدين الأفغاني ص٨٨، ومحمد عبده: تفسير جزء عم ص١٣٣، ومحمد رشيد رضا: تفسير المنار ٥/ ١٢٠، ومحمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشريعة ص٥٧، ومحمد حامد الفقي: نور من القرآن ص١٣.

(٧) انظر تفصيلًا لذلك عند: أحمد قوشتي: مناهج الاستدلال على مسائل العقيدة الإسلامية في العصر الحديث ص١٣٣ - ١٣٥.

وصحيح أنه جرى خلاف شديد بين الفرق حول تأويل آيات القرآن، وظهر لدى كثير منهم أنواع من التعسف والتكلف في صرف الآيات عن معانيها المتبادرة إلى معان أخرى، كي توافق مذاهبهم، بحجة أن هذا هو مقتضى العقل، وأنه لا يصح حمل الآيات على ظواهرها، لأن هذا الظاهر غير مراد، لكن يبقى مع ذلك أنهم كانوا في الجملة - باستثناء الفرق الباطنية الغالية ممن لا يصح أصلاً إدراجهم في عداد طوائف الأمة - معظمين للقرآن، والنبوة والشريعة، ومقرين بمحاسنها، ولم ينقل عنهم طعن فج في أحكامها القطعية.

وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أن «الفلاسفة، والصابئة، وأتباعهم من باطنية أهل الملل ونحوهم يعظمون أمر الأنبياء، ويقرون بكمال علمهم ودينهم وصدقهم، ويدعون أن ما جاءت به الأنبياء لا يناقض أصول الفلسفة»[1]، ويؤيد ذلك نص مهم للكندي يقول فيه: «ولعمري إن قول الصادق محمد صلوات الله عليه، وما أدى عن الله جل وعز لموجود جميعاً بالمقاييس العقلية، التي لا يدفعها إلا من حرم صورة العقل، واتحد بصورة الجهل من جميع الناس»[2].

وليس القصد من ذكر هذه النقول: الحكم بسلامة معتقد الفلاسفة الإسلاميين، أو الجزم بخلو آرائهم من انحرافات عديدة لا تخفى على المطالع لفكرهم، وإنما قصدنا بيان الفارق الكبير بين مواقف هؤلاء الفلاسفة - إجمالاً لا تفصيلاً - من الوحي والنبوات وشريعة الإسلام؛ وما آل إليه الأمر عند العلمانيين والحداثيين العرب في الوقت الحاضر.

---

(١) ابن تيمية: الصفدية ١/ ١٩٣، وانظر: ماجد الأسمري: العلمانيون والنبوة ص١١٦، ١٤٢.

(٢) الكندي: رسالة الكندي إلى أحمد بن المعتصم في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل، ضمن رسائل الكندي ص٢٤٤، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، وانظر أيضاً: فهمي جدعان: الماضي في الحاضر، دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية ص٢٣٢.

ولا شك أن هؤلاء النفر من العلمانيين كانوا مدركين بوضوح لمكانة القرآن الجوهرية لدى الأمة المسلمة، وتأسيسه لعقائدها وشرائعها وسائر أنظمتها، واشتغال جميع العلوم الحادثة في هذه الأمة بخدمته، سواء كان ذلك بطريقة مباشرة أو غير مباشرة.

وقد تكرر اعترافهم «بمحورية النص القرآني، وأهميته في ميادين العقيدة، والأخلاق، والسلوك»[١]. كما نبهوا إلى أن «النص القرآني احتفظ بمكانة مرجعية في المنظومة الثقافية العربية، على الرغم من طبيعة التحولات التي عرفتها المجتمعات في علاقتها بالمقدس طيلة الفترة الحديثة»[٢]، وها هو علي حرب يقر بأن النص القرآني هو «أصل الثقافة الإسلامية، ومحورها الذي تدور عليه»[٣]. ومن ثم فإن درس التراث وتأوله ينبغي أن يبدأ من هذا الأساس، كذلك أشار حسن حنفي إلى أن «القرآن هو منبع تراث الأمة، وأساس حضارتها، ومصدر معرفتها، والباعث على معظم الحركات الاجتماعية والسياسية على أربعة عشر قرناً من تاريخها، وإن كل حركات التجديد المعاصرة التي أحدثت أثراً في عالمنا المعاصر، إنما خرجت كلها من فهم القرآن، ومنهج تفسيره»[٤].

والنص القرآني في رأي نصر أبو زيد «يمثل في تاريخ الثقافة العربية نصاً محورياً، وليس من قبيل التبسيط، أن نصف الحضارة العربية الإسلامية بأنها حضارة النص، بمعنى أنها حضارة أنبتت أسسها، وقامت علومها، وثقافتها على أساس، لا يمكن

---

(١) عبد المجيد الشرفي: الإسلام والحداثة ص٦٣.
(٢) احميدة النيفرة: الإنسان والقرآن وجهاً لوجه ص٩.
(٣) علي حرب: نقد النص ص٢٠١.
(٤) حسن حنفي: الدين والثورة في مصر ١٩٥٢- ١٩٨١، الجزء السابع: اليمين واليسار في الفكر الديني ص٧.

تجاهل مركز النص فيه»[1]، كما يضاف لذلك ما «للقرآن في حضارتنا من دور ثقافي، لا يمكن تجاهله في تشكيل ملامح هذه الحضارة، وفي تحديد طبيعة علومها»[2].

والمتتبع لكتابات هؤلاء النفر من العلمانيين والحداثيين العرب في الآونة الأخيرة يلحظ اهتمامهم الكبير بالقرآن الكريم، دراسة، وقراءة، وتأويلاً، وتأليفاً، وكثير من مشاريعهم الفكرية، إما منصبة على إعادة قراءة القرآن خصوصاً، أو النص الديني والتراث عموماً، والذي يشغل القرآن قلبه ومحوره الأساسي، ومن ثم لا نكاد نجد واحداً منهم لم يتعرض للقرآن وعلومه بصورة أو بأخرى.

ومن أمثلة ذلك كتاب محمد أركون «القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني»، وكتابه «قراءات في القرآن»، وكتاب محمد عابد الجابري «مدخل إلى القرآن الكريم»، ومشروعه التفسيري «فهم القرآن الحكيم، التفسير الواضح حسب ترتيب النزول»، وكتاب نصر أبو زيد «مفهوم النص دراسة في علوم القرآن»، وكتاب حسن حنفي «علوم القرآن من المحمول إلى الحامل»، وكتاب طيب تيزيني «النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة»، وكتاب أدونيس «النص القرآني وآفاق الكتابة»، وكتاب محمد شحرور «الكتاب والقرآن»، وكتاب صادق بلعيد «القرآن والتشريع قراءة جديدة في آيات الأحكام»، وغير ذلك من المؤلفات.

وإضافة للدراسات النظرية العديدة حول القرآن عموماً، أو تناول بعض سوره وآياته بصورة جزئية، فقد سعى بعض العلمانيين العرب إلى كتابة تفسير كامل للقرآن الكريم، ولعل المحاولة الوحيدة المكتملة في هذا الصدد: ما قام به محمد عابد

---

(١) نصر أبو زيد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن ص١١.

(٢) المصدر السابق ص١١.

الجابري من تفسير للقرآن بحسب ترتيب النزول وقد صدر في ثلاثة أجزاء[1].

وقد وصل الطموح ببعضهم - رغم أنه ليس متخصصاً في التفسير وعلومه، ولا يمتلك الأدوات الموصلة لذلك - أن يحاول كتابة تفسير للقرآن، متضمناً رؤيته الحداثية، وموظفاً المناهج الغربية الحديثة في التأويل، معللاً ذلك بأننا «بحاجة إلى فتح آفاق جديدة في الدراسات القرآنية، مستفيدين من المناهج الحديثة في قراءة النص القرآني، ومن الحفريات والاكتشافات التي تتعلق بالمصحف»[2].

وإذا غضضنا الطرف عن فكرة الاستفادة من المناهج الحديثة، بكل ما تنطوي عليه من إشكالات، فإن من الصادم جداً - والمخالف لثوابت المنهج العلمي والتي تقضي بضرورة المناسبة بين المنهج المستخدم، وطبيعة العلم المراد دراسته - تلك الدعوة للاستفادة من الحفريات والاكتشافات التي تتعلق بالمصحف، وكأننا بصدد دراسة آثار قديمة، أو ثقافات مندرسة، وليس كتاباً موحى به من الله، قام ابتداء على النقل الشفهي المتواتر، وحفظ الصدور عبر أجيال متلاحقة من المؤمنين به لا يحصون عدداً لكثرتهم البالغة، ثم صاحب هذا النقل الشفهي كتابة موثقة منذ زمن نزوله الأول، ومن فم الرسول ﷺ، وحتى يومنا هذا، وإلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، ولم يتعرض قط لفترات من انقطاع السند، وضياع النسخ المكتوبة، وذهاب الحفظة، ولحوق السقط والتحريف والتبديل، كما حدث مع التوراة والإنجيل.

وكان من أماني نصر أبو زيد قبل موته - حسبما أشار إلى ذلك في آخر ما نشر له من أعمال - أن يسعى لإنشاء مؤسسة علمية، تختص بالدراسات القرآنية، وقد سافر

---

(١) انظر كتابه: فهم القرآن الحكيم، التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، مطبعة دار النشر المغربية، الدار البيضاء ٢٠٠٨م.

(٢) مقدمة كتاب نصر أبو زيد: التجديد والتحريم والتأويل ص١٠.

إلى إندونيسيا من أجل هذا الغرض[1]، كما قرر البدء في تفسير جديد للقرآن «على أن يقوم بهذا العمل على دفعات، وأن يضم الجزء الأول من هذا التفسير مقدمة تكون بمثابة دراسة نقدية للتفاسير الموجودة، مع إبراز ميزات وأهمية التفسير الجديد الذي يقترحه، مع تقديم نماذج من طريقته في التفسير واستنباط المعنى»[2].

وهذا الهدف نفسه نجده عند حسن حنفي الذي ذكر أن من مشروعاته الفكرية التي ينوي إنجازها في المرحلة الأخيرة: كتابة تفسير موضوعي للقرآن، واصفاً إياه بأنه «ليس تفسيراً معتاداً طويلاً، يبدأ بالفاتحة حتى سورة الناس، ولكن تفسيراً بحسب الموضوعات، يجمع مثلاً كل الآيات التي تبحث في الإنسان، في الإرادة، في العقل، في المجتمع، في التاريخ، وكان هذا العمل هو هدف أساسي لعمل الشهيد محمد باقر الصدر فقد كان له تفسير موضوعي، وأنا أريد الشيء نفسه.. أقول إذن بأن المرحلة الأخيرة من مشروعي ستكون مخصصة للتفسير الموضوعي للقرآن الكريم، واضعاً في اعتباري كل مشاكل العصر، إن تفسيري سيكون نفسياً أدبياً اجتماعياً تاريخياً، يحاول أن يعطي قدر الإمكان نظرية إسلامية، أو بداية الأيديولوجية الإسلامية، انطلاقاً من تحليل الألفاظ في القرآن الكريم»[3].

وثمة ملاحظة جديرة بالتأمل فيما نشره العلمانيون بالفعل من أعمال حول القرآن، أو ما انتووا نشره قبل أن يداهم الأجل طائفة منهم، وهي أنه قد حدث نوع من التغير الجوهري في إستراتيجية التعامل مع القرآن الكريم، والعلوم الإسلامية، أو التراث عموماً.

(١) مقدمة كتاب نصر أبو زيد: التجديد والتحريم والتأويل ص٨.
(٢) المصدر السابق ص٩.
(٣) حسن حنفي: الدين والثورة في مصر، ج ٨، اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية ص٢٥٧، ٢٥٨.

فهناك مرحلة متقدمة، ساد فيها الإعراض عن دراسة الإسلام وعلومه، والنظر إليه نظرة دونية، واعتقاد رجعيته وجموده، وكونه تراثاً متقادماً فقد صلاحيته، ويجب إحداث قطيعة تامة معه، لإحداث النهضة والتقدم.

وفي وصف هذه المرحلة التي اتسمت بالإعراض عن التراث، والقطيعة معه، يقول عبد الإله بلقزيز: «كان المألوف أن يُقرأ خطاب الحداثة في الفكر العربي بما هو خطاب قطيعة مع التراث في المقام الأول، والقطيعة هنا، لا تقتصر على الرؤية المعرفية والموقف الفكري فحسب، وإنما تشمل الموضوع نفسه: موضوع التراث، وهكذا لا تكون الحداثة قطيعة مع رؤية تراثية تقليدية فقط، بل تكون أيضاً قطيعة مع الاهتمام بالتراث نفسه، الذي يمثل مجرد الانشغال بأمره انجراراً إلى سلطته، وسقوطاً في وهم إمكانية الإفادة منه، وبمقتضى هذا الموقف الرافض للتراث، بحسم قاطع، لا يكون لأي رؤية عصرية، أو حتى تنويرية للتراث ما يشفع لها، أو يعترف لها بمساحة ما من مساحات المشروعية، لأنها - بحسبه - واقعة تحت سلطان موضوعها، وإن ادعت لنفسها تحرراً من النظرة التراثية إلى التراث»[1].

وثمة مرحلة أخرى اتسمت بطابع الهجوم المباشر، والحاد على التراث وتشويهه بكل وسيلة ممكنة، لكن هذا الصنيع لم يؤت أكله، وإنما أحدث ردود فعل عكسية، ولذا تم الانتقال إلى مرحلة جديدة تمثلت في العكوف على التراث الإسلامي، ومحاولة التفتيش في علومه، لإيجاد شواهد ومسوغات وتكأة، يمرر العلمانيون من خلالها أفكارهم، ويوظفون التراث لخدمة أهدافهم في نشر قيم الحداثة والعلمنة في العالم الإسلامي.

---

(١) د. عبد الإله بلقزيز: نقد التراث ص٣١١.

وفي هذه المرحلة الأخيرة أدرك العلمانيون والحداثيون العرب أن محاولة الخروج من العزلة، وحالة الانحسار التي أحاطت بفكرهم، وحالت دون انتشاره في المجتمعات الإسلامية تتطلب نوعاً من الانتساب للتراث، والبحث في ثناياه عما يروج لفكرهم، ومعنى هذا أن التراث لم يكن مصدراً حقيقياً للحداثي العربي، وإنما هو ملجأ اضطر للجوء إليه، حماية له في حربه الشعواء مع الخطاب الإسلامي، ويبقى المصدر الأساسي والحقيقي عند هؤلاء العلمانيين هو الفكر الغربي، وما أفرزه من مناهج وأدوات معرفية[1].

ونخلص مما تقدم إلى أن العلاقة التي أقامها العلمانيون مع التراث وعلومه ومناهجه: علاقة نفعية لا انتفاعية[2]، أي أن غرضها ليس الانتفاع بما في هذا التراث، وتلمس أوجه الصواب والبحث عن الحقيقة، وإنما الغرض هو البحث عما يمكن أن يفيد في تعضيد مشروعهم الفكري، والترويج له في المجتمع المسلم.

ولمحمد عابد الجابري كلام مهم يؤكد هذا المعنى، حيث أشار إلى أن أية محاولة لاستنبات الحداثة في مكان آخر غير البيئة الغربية، لا بد أن تقوم على عمليتين متكاملتين: إحداهما فهم الحداثة في إطار تاريخها الخاص أي الأوربي، والثانية: البحث في تاريخ الجهة التي يراد نقلها إليها - وهي المجتمع العربي الإسلامي - بهدف تهيئة التربة لها، وطبعها بخصوصية هذه الجهة، ويعد نقد العقل العربي - وهو مشروع الجابري الأبرز- جزءاً من عملية تهيئة التربة[3].

---

(١) انظر: د. الحارث فخري: الحداثة وموقفها من السنة ص٨٦.

(٢) انظر: الجيلاني مفتاح: الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة ص٦٩، ٧٠.

(٣) انظر: محمد عابد الجابري: المسألة الثقافية في الوطن العربي ص٢٥٠.

وعلى المنوال نفسه أقر أدونيس بأنه «إذا كان التغير يفترض هدماً للبنية القديمة التقليدية، فإن هذا الهدم لا يجوز أن يكون بآلة من خارج التراث العربي، وإنما يجب أن يكون بآلة من داخله، إن هدم الأصل يجب أن يمارس بالأصل ذاته»[١].

وإذا كان خوض العلمانيين في قضايا التراث بصفة عامة لم يمثل لهم أدنى إشكال أو حرج، فلا شك أن تعاملهم مع القرآن - أصل أصول هذا الدين - لم يكن ليسير على الوتيرة نفسها، ومن ثم وجدنا بعضهم يعبر عما يواجهونه من حساسية وإشكالات تجاه الخوض في بعض القضايا المتعلقة بالقرآن الكريم، ولا سيما ما تعلق بقطعية ثبوته وتواتر نقله، مشيرين إلى أن مثل هذه الموضوعات تعتبر خطوطاً حمراء، ينبغي البعد عنها في المرحلة الحاضرة[٢]، ويستحيل عملياً فتح الباب لمناقشتها[٣]؛ لأن ما يسميه - علماني مثل أركون - بالأرثوذكسية الإسلامية، كانت «تضغط دائماً بالمحرمات على الدراسات القرآنية، وتمنع الاقتراب منها أكثر مما يجب»[٤]، وقد أدى ذلك كله إلى أن المعركة التي جرت من أجل تقديم طبعة نقدية محققة عن النص القرآني لم يعد الباحثون يواصلونها، أو «يتجرأون عليها، أو على أمثالها، خوفاً من رد فعل الأصولية الإسلامية المتشددة»[٥]، والتي ترى أن «القرآن يمثل قدس الأقداس، وبالتالي فتطبيق الدراسة العلمية عليه، يعتبر جرأة ما بعدها جرأة، بل ويعتبر تدنيساً وكفراً»[٦].

وثمة اعترافات مدهشة لكثير من العلمانيين، يعترفون فيها باضطرارهم إلى

(١) أدونيس: الثابت والمتحول بحث في الإبداع والاتباع عند العرب، الجزء الأول الأصول ص٦٤.
(٢) انظر: أحمد قوشتي: موقف الاتجاه الحداثي من الإمام الشافعي ص٨٢.
(٣) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية ص٥١.
(٤) محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ص٤٤.
(٥) المصدر السابق ص٤٤.
(٦) هاشم صالح: التعليق على كتاب أركون الفكر الأصولي واستحالة التأصيل هامش ص٤٤.

التلميح - دون التصريح - في بعض القضايا الحساسة، وعلى رأسها ما يتعلق بالقرآن الكريم؛ لأن الوقت لم يحن بعد لإظهارها، كما ينصحون بسياسة النفس الطويل، وعدم إبداء ما عندهم دفعة واحدة، حتى لا يستثيروا مشاعر الجماهير، ويدفعوهم لرد فعل عكسي لما يقصدونه.

والسبب في ذلك أن ظروف البيئة العربية - كما يرى الجابري - لا تسمح بنقد مماثل للنقد اللاهوتي في الغرب، الذي مورس على الكتاب المقدس، ويجب على المرء أن يعيش داخل واقعه لا خارجه، حتى يستطيع تغييره[١].

وهذه الظروف نفسها تعد عذراً - عند عبد المجيد الشرفي - لمن لا تواتيهم الجرأة على إثارة القضايا المحرجة والحساسة في دائرة العلوم الإسلامية، وعسر التجاوز للأسيجة والخطوط الحمراء الضمنية والصريحة، التي وضعها العلماء المسلمون على مر العصور، وهو ما جعل «إخضاع المسلمات للنقد والتمحيص يتطلب قدراً من الشجاعة، وأن إعادة النظر في ما يحشر تعسفاً ضمن المعلوم من الدين بالضرورة قد تجر لمن يمارسها الويلات، وشتى التهم والصعوبات»[٢].

ولا ينكر علي حرب الصعوبة التي يواجها العلمانيون - وعلى رأسهم محمد أركون - في نقد الفكر الإسلامي، والقيام بتشريحه؛ لأنها «مهمة عويصة، بل حساسة، وأن أركون إذ يتصدى لها يدرك بأن عليه أن يخوض معركة على أكثر من جبهة، ضد القوى المحافظة، والعقليات الدوغمائية، ذلك أنه يلامس بنقده مناطق محرمة، ويطرق أبواباً يصعب طرقها، ومن هنا حذره في اختيار المصطلحات»[٣].

---

(١) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة ص٢٦٠.
(٢) عبد المجيد الشرفي: تقديمه لكتاب بسام الجمل: أسباب النزول ص٧.
(٣) علي حرب: نقد النص ص٧٥، ٧٦.

ومن النصوص المهمة جداً، والكاشفة عن إستراتيجية العلمانيين في التعامل مع قضايا العقيدة والدين والقرآن والسنة، ما ذكره حسن حنفي من أن «علوم التأويل وقراءة الماضي في الحاضر والحاضر في الماضي ميدان ملغوم، يمكن السير فيه، شرط عدم وطء أحد الألغام فتنفجر في السائر على الأقدام دون رؤية أو تبصر. إن وضع القنابل الموقوتة قد تكون مهمة جيل وليس تفجيرها، وسيأتي الوقت عندما ينتهي أجلها بالانفجار، حتى تحدث فعلها بعد أن تتحول المعارك الجزئية الفردية إلى معركة كلية شاملة. أن تقال الحقائق إلى المنتصف ثم يكمل جيل قادم النصف الآخر، خير من أن تقال مرة واحدة فتلفظ مرة واحدة كالكرة التي تقذف في الحائط فترتد على صاحبها. أن تقال الحقائق على نحو متشابه ويترك لجيل قادم إحكامها، خير من أن تقال محكمة فتقابل بمحكم آخر، وتسيل الدماء في عصر التكفير والتخوين المتبادلين»[1].

وتطبيقاً لهذه الإستراتيجية نصح حسن حنفي صاحبه نصر أبو زيد أن يغير من أسلوبه الصادم والمستفز لعقائد الجمهور، وبدلاً من ذلك فعليه أن «يحاول أن يتبع سياسة النفس الطويل، وليس النفس القصير، وأن يكون أقل مثالية وأكثر واقعية، وأن معارك التاريخ لا يتم النصر فيها بين عشية وضحاها»[2].

وقد أقر أحد العلمانيين ذوي التوجه الماركسي - وهو خليل عبد الكريم - أنه لجأ إلى التلميح والألغاز، وعدم التصريح بكل ما يعتقده أو ما يريد قوله، واكتفى بما هو «مخبوء بين السطور، وما جاء تحت ضغط الظروف الحاضرة تلميحاً، لأن الوقت لم يحن بعد، وربما لعقود عديدة قادمة، للتصريح به»[3].

(١) حسن حنفي: حوار الأجيال ص٥١٢.

(٢) المصدر السابق ص٤٣٦.

(٣) خليل عبد الكريم: مقال بعنوان «في كتاب إبراهيم عوض اليسار الإسلامي وتطوراته «مجلة أدب ونقد ص٤٢، أكتوبر ٢٠٠١، والمقال مصور بكتاب منصور أبو شافعي: العلمانيون وأنسنة القرآن الرد على الخليل عبد الكريم ص١٥٣.

لكن مع كل هذه الاعترافات العلمانية المتعددة علينا أن نتساءل: هل استمرت تلك الحساسية والحرج من الخوض فيما يتعلق بالقرآن الكريم لدى العلمانيين؟ وهل التزموا بما قدموه من نصح لغيرهم؟ أم أن ذلك كله قد تلاشى مع مرور الوقت وتغير الظروف، وصرنا نرى خطاباً مختلفاً؟

في ظني أن من يطالع ما ضمنه العلمانيون في كتبهم من آراء، وما صاروا يصرحون به من أقوال، سوف يدرك أن تلك الحساسية لم يبق منها إلا القليل النادر، ولم يعد مستغرباً أن نرى خوضاً وتشكيكاً صريحاً أو ضمنياً فيما هو من ضرورات الدين وثوابت الاعتقاد، ومن ذلك مثلاً مسألة قطعية ثبوت النص القرآني، وسلامته التامة من لحوق التحريف زيادة أو نقصاً[1].

ويضاف لذلك توالي دعوات نفر من العلمانيين في كتبهم المختلفة إلى المواجهة الصريحة، والجرأة في التعامل مع الأسئلة الممنوعة والمحرمة في مجال الفكر الإسلامي دون خوف أو وجل، حيث نادى بعضهم بالكف عن المداورة والالتفاف في مواجهة قضية دقيقة وحساسة مثل تاريخية القرآن الكريم، قائلاً: «لا مجال إذاً للمداورة والالتفاف، بل الأحرى والأولى مجابهة المشكلة، بدلاً من الدوران حولها، والحل يكون في البرهنة على أن قراءة القرآن لم تكن يوماً ولا يمكن أن تكون إلا تاريخية، ما دام الإنسان لا ينفك عن تاريخيته وزمنيته. هكذا كان الأمر على الدوام»[2].

كذلك صرح نصر أبو زيد بأن من ضمن أهدافه تأسيس «خطاب تنويري، لا يتجاهل الأسئلة المكبوتة والمحرمة، خطاب لا يخشى المغامرة، فينقل تلك الأسئلة

(١) انظر: أحمد قوشتي: موقف الاتجاه الحداثي من الإمام الشافعي ص٨٣.
(٢) علي حرب: نقد النص ص٧٧.

من مستوى الكبت والتحريم إلى مستوى الإفصاح والعلن، نازعاً قناع التحريم، ومسلطاً عليها ضوء العقل»[1].

وهكذا يبدو واضحاً أن هؤلاء العلمانيين قد وجدوا أن انتظار تهيؤ المجتمع لتقبل أفكارهم ربما يطول، ولذا فلا مفر من تعجيل وتيرة التغيير، من خلال سلوك النقد التشكيكي العدمي، بطريقة ظاهرها العناية بالتراث[2]، وباطنها وغايتها تحقيق أهدافهم الحداثية، وكما أشار الجابري فمن الممكن «أن نمارس النقد اللاهوتي من خلال القدماء، يعني نستطيع بشكل أو بآخر استغلال الحوار الذي دار في تاريخنا الثقافي ما بين المتكلمين بعضهم مع بعض، ونوظف هذا الحوار»[3].

ولعل تناولهم لمسألة أسباب النزول - وهي موضوع بحثنا هذا - يؤكد بالفعل انتقالهم من مرحلة المداورة والمناورة إلى مرحلة الصراحة بل الفجاجة في عرض آرائهم حول القرآن الكريم وعلومه، وعدم التواني عن توظيف أي قضية من قضاياه لخدمة مشروعهم العلماني، والسعي لترسيخه في المجتمعات العربية الإسلامية.

وثمة ملاحظة مهمة يجدر بنا أن نشير إليها في هذه المقدمة حول عنوان البحث الذي نحن بصدده، وهي أن كاتب هذه السطور كان ينوي أن يطلق على مجموعة الكتّاب الذين تم تناولهم بالدراسة وصف «الحداثيين» على غرار بحث سابق له أبان في مقدمته[4] أنه على الرغم من الخلاف الكبير، والجدل الحاد، والغموض الذي أحاط

---

(١) نصر أبو زيد: النص، السلطة، الحقيقة ص٤٧.

(٢) انظر: د. صالح الدميجي: موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين ص٢٥٨.

(٣) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة دراسات ومناقشات ص٢٦٠.

(٤) انظر: موقف الاتجاه الحداثي من الإمام الشافعي عرض ونقد ص٧.

بمصطلح الحداثة، وماذا يراد به تحديداً[1]، فإننا نقصد بالاتجاه الحداثي: مجموعة الكتّاب المعاصرين الذين يشتركون في تبني عدة أفكار مثل: الذاتية، والعقلانية، والعلمانية، ونسبية الحقيقة، ونزع القداسة، والتاريخية، والدعوة للقطيعة مع الماضي، وتجاوز ما قرره السابقون، وفتح باب التأويل، وإعادة فهم النصوص فهماً جديداً، واستحداث مناهج جديدة للتعامل مع التراث ونصوص القرآن والسنة، مأخوذة في الغالب من تراث الغرب النقدي والألسني.

وقد بذل كثير من أصحاب هذا الاتجاه جهداً حثيثاً لتقديم مشروعات عدة لقراءة التراث عموماً، والنص الديني على وجه الخصوص، ورغم تعدد تلك المشاريع وتنوع اهتماماتها، إلا أن ثمة جامعاً مشتركاً يجمع بينها، وهو «أنها تهدف إلى التشكيك في المنهجية التي يختص بها الإسلام، من حيث ارتباطها بالوحي، ويشمل ذلك التشكيك في الوحي، وإنكار ثبوته، أو التشكيك في دلالات النصوص، وتفريغها من معانيها، أو التشكيك في العلوم الإسلامية التي قام عليها الوحي»[2].

ومن أبرز الشخصيات التي يمكن إدراجها في عداد هذا الاتجاه الحداثي، وإن اختلفت مشاربهم ومذاهبهم الفلسفية: محمد أركون، وأدونيس، ومحمد عابد

---

(١) انظر في الكلام عن تعريفات الحداثة: بيتر بروكر: الحداثة وما بعد الحداثة، ترجمة د. عبد الوهاب علوب ص٩، وآلان تورين: نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث ص١٩، ود. عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية ص٣٤، ود. طه عبد الرحمن: روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية ص١٧، ومحمد عبد العزيز العلي: الحداثة في العالم العربي ص٤٤، ود. مصطفى حلمي: المنهج السلفي لا الحداثة طريق النهضة ص٧، ومحمد سبيلا: مدارات الحداثة ص١٢٣، ود. محمد محمود: أعداء الحداثة، مراجعات العقل الغربي في تأزم فكر الحداثة ص١٦، ود. ميجان الرويلي ود. سعد البازعي: دليل الناقد الأدبي ص٢٢٤، ٢٢٥، ود. علي عبد الفتاح: الحداثة وأثرها في تأويل النص القرآني في الثقافة العربية ص١.

(٢) د. عبد الله القرني: الأساس الفلسفي للتاريخية، وأثره على الموقف من ثبوت الوحي في الفكر الحداثي العربي ص٣.

الجابري، وحسن حنفي، وهاشم صالح، والطيب تيزيني، ومحمد النويهي، ومحمد شحرور، ونصر أبو زيد، وجورج طرابيشي، وعلي حرب، وعبد المجيد الشرفي، ومحمد الشرفي، وهشام جعيط، والصادق نيهوم، وقاسم بلعيد، ومحمد سعيد العشماوي، وجمال البنا، ونضال الصالح، وسيد القمني، وعبد الجواد يس، وبسام الجمل، وعلي مبروك، وسعيد ناشيد[1]، وغيرهم.

لكنني آثرت العدول عن تلك التسمية، واستخدام مصطلح العلمانيين، ولا سيما أن «مفهوم الحداثة في الفكر العربي مفهوم مطاط وغير مستقر، وليس له صورة واحدة أو شكل محدد، فهو مفهوم متحرك وشمولي، يشمل كل التيارات الفكرية والمذاهب الفلسفية بكل فروعها التي وفدت لعالمنا العربي، فهي أحياناً تعني الليبرالية، وأحياناً تعني القومية، وأحياناً تعني الاشتراكية، وأحياناً تعني الشيوعية بكل تياراتها، وأحياناً أخرى تعني العلمنة»[2].

وقد اعترف عدد من الكتاب الغربيين، والعرب بغموض مفهوم الحداثة، وصعوبة تقديم تعريف محدد له، ومن ذلك قول توني بينكني إن «الحداثة غير محددة على نحو يدعو للإحباط، كما أنها عصية شموس من حيث تحديدها الزمني بين كل مذاهب تاريخ الفن ومفهوماته»[3].

ومن الحداثيين العرب، أقر هاشم صالح بضبابية هذا المصطلح، واستحالة إعطاء تعريف واحد له، فقال: «لا بد من طرح هذا السؤال: ما الحداثة؟ وللوهلة الأولى،

---

(١) ولا شك أن الشخصيات المذكورة ليست على قدم سواء، بل إنها تتفاوت في مدى عمق طرحها، أو سطحيته وهشاشته، وفي تأثيره وخطورته، وانتشاره، لكنها جميعاً كان لها موقف من مسألة أسباب النزول، ومن ثم عرضنا لها في هذه الدراسة.

(٢) الجيلاني مفتاح: الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم ص٢١، ٢٢.

(٣) توني بينكني: تصدير كتاب طرائق الحداثة لرايموند وليامز ص١٢، ترجمة فاروق عبد القادر.

كان يبدو لي أن تعريفها سهل، بل وتحصيل حاصل، بل وليست بحاجة إلى تعريف! ولكن وبعد تفكير: اكتشفت استحالة إعطاء تعريف واحد لهذا المفهوم، الذي ملأ الدنيا وشغل الناس، ولا يزال»[1].

وليس القصد من تسميتنا لمجموعة الكتاب الذين تناول هذا البحث آراءهم بالعلمانيين أي نوع من التحامل المسبق، أو التشويه الظالم للخصوم، بل هو من قبيل تقرير الأمر الواقع، والتعبير عن حقيقة توجهاتهم الفكرية.

فهم جميعاً متبنون للعلمانية - الشاملة أو الجزئية - ومدافعون عنها، ومروجون لها، مع تباين نسبي في المواقف بين من يصرح بقبول العلمانية مضموناً واسماً، دونما خوف أو حرج، ومن يتبنى المضمون ويستميت في الدفاع عنه، لكنه يحرص على الابتعاد عن الاسم الصريح، من باب التقية وعدم مصادمة مشاعر الجماهير التي تنفر بشدة من لفظ العلمانية، لكن يبقى أنهم جميعاً «من العلمانيين، الذين يعتبرون الدين شأناً شخصياً، لا علاقة له بالشأن الاجتماعي العام، ومنهم من ينتمي إلى العلمانية اليسارية التي تعتبر الدين في أبعاده الغيبية قضية باطلة من أصله، وربما كان بعضهم يتمسح بمسحة روحية صوفية، ولكنها ليست إلا ظاهرية، أما الجوهر فهو علماني»[2].

والعلمانيون العرب وإن اتفقوا على إبعاد الدين عن الدولة والسياسة وشؤون الحياة التفصيلية، إلا أن موقفهم من الدين لم يكن واحداً، فهناك علمانية صلبة متطرفة في مواقفها من الدين، تبني آراءها ومواقفها على أسس فلسفية وإبستمولوجية عقلانية صرفة، ولا تتورع عن التصريح بمعاداة الدين ومهاجمة أصوله العقدية وأحكامه

---

(١) هاشم صالح: من الحداثة إلى العولمة، رحلة في الفكر الغربي وأثرها في الفكر العربي ص٧.

(٢) د. عبد المجيد النجار: القراءة الجديدة للنص الديني عرض ونقد، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الدورة السادسة عشرة ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م، العدد السادس عشر، ٢/ ١٠٢.

الشرعية، وهناك علمانية أخرى يمكن تسميتها بالعلمانية المائعة أو الجزئية، وهي تلك العلمانية التي تقر بالدين شكلياً ولا تصرح بمعاداته، وإن سعت لتأويله كي يتوافق مع مبادئ الحداثة الفكرية، ومع أنظمتها التشريعية وخصائصها الأخلاقية[1].

وثمة أساليب عدة لجأ إليها هؤلاء النفر من العلمانيين، كي يروجوا لفكرهم، ويصححوا صورة العلمانية في عقول أبناء المجتمع المسلم، ويزيلوا حالة النفور والكراهية الشديدة تجاه هذا المصطلح، والظلال التاريخية والنفسية الملازمة له، ورغم تنوع تلك الأساليب إلا أنها لا تخرج عن تلك الإستراتيجية المتبعة عندهم في نشر أي فكرة مصادمة لعقائد الأمة حيث «يشير أحدهم إلى فكرة من طرف خفي، ويليه آخر فيقرر أن هذه الفكرة جائزة، ويأتي ثالث فيرفع هذا الجواز إلى مرتبة النظرية، وهكذا تتطور الفكرة أربعة أطوار أو خمسة، حتى ينتهي بها المطاف إلى أن تصبح حقيقة مقررة»[2].

١ - وأول تلك الأساليب تقديم العلمانية في صورة براقة شديدة الإغراء، تبتعد بها عن الجانب المشكل، وهو فكرة فصل الدين عن الحياة أو عن الدولة، وتربطها بقيم عصرية، مثل: الحرية، والتعددية، والحق في الاختلاف، وكأن العلمانية هي العلاج الناجح لكل مشكلات المجتمع، والكفيل بتحقيق حلم المدينة الفاضلة أو الفردوس المفقود.

ومن أمثلة ذلك تعريف حسن حنفي للعلمانية بأنها ليست سوى استرداد الإنسان

---

(١) انظر: شاكير السحمودي: مناهج الفكر العربي المعاصر في دراسة قضايا العقيدة والتراث ص٥٦، ويمكن مراجعة المسألة بتفصيل أوسع عند عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، وعادل ضاهر: الأسس الفلسفية للعلمانية.

(٢) خوجة كمال الدين: المثل الأعلى في الأنبياء ص٨١، عربه أمين محمود الشريف، وقدم له اللورد هدلي، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

«لحريته في السلوك والتعبير، وحريته في الفهم والإدراك، ورفضه لكل أشكال الوصايا عليه ولأي سلطة فوقه إلا من سلطة العقل والضمير، العلمانية إذن رجوع إلى المضمون دون الشكل، وإلى الجوهر دون العرض، وإلى الصدق دون النفاق، وإلى وحدة الإنسان دون ازدواجيته، وإلى الإنسان دون غيره»(١). وعلى غراره تعريف نصر أبو زيد للعلمانية بأنها «نمط من التفكير يناهض الشمولية الفكرية، والإطلاقية العقلية للكنيسة - أي لرجال الدين - على عقول البشر، حتى في شؤون العلم والحياة الاجتماعية. العلمانية هي مناهضة حق امتلاك الحقيقة المطلقة، دفاعاً عن النسبية والتاريخية والتعددية، وحق الاختلاف، بل وحق الخطأ».

٢- والأسلوب الثاني هو التأكيد على أن العلمانية لا تعادي الأديان مطلقاً، ولا تحجر على معتقديها أو تضيق عليهم، وهي أيضاً لا تعادي الإسلام ولا تتعارض معه.

وفي تقرير هذا المعنى يقول واحد من رموز العلمانيين العرب المعاصرين، وهو د. فؤاد زكريا: «إن هدف الحملة الفكرية المطلوبة هو أن نقنع الناس بوجوب الأخذ بالنظرية العلمانية الخالصة في كل ما يختص بأمور معاشهم ودنياهم، وهي لن تفلح في هذا إلا إذا أقنعتهم بأن الإسلام - فيما عدا مسائل العقيدة والعبادة - لا يتنافى مع النظرة العلمانية»(٢).

ويؤكد هاشم صالح على ضرورة «ألا نفهم العلمنة على أساس أنها ضد الدين، أو حتى كفر، كما يتوهم الكثيرون عندنا في العالم الإسلامي أو العربي، فالعلمنة لا تعني الكفر، أو فرض الإلحاد على الناس بالقوة»(٣).

---

(١) حسن حنفي: التراث والتجديد ص٦٣.

(٢) د. فؤاد زكريا: حوار مع جريدة الثورة الدمشقية العدد ٦٧٧٥، نقلًا عن عبد السلام البسيوني: اليسار الإسلامي خنجر في ظهر الإسلام ص٣٠.

(٣) هاشم صالح: من الحداثة إلى العولمة، رحلة في الفكر الغربي وأثرها في الفكر العربي ص٢٩.

وفي رده على مخاوف من ظن أن في العلمانية قضاء على تراثنا القديم وموروثاتنا الروحية وآثارنا الدينية؛ نبه حسن حنفي إلى أن العلمانية نشأت في الغرب، رداً على استغلال المؤسسات الدينية للجماهير، وتواطئها مع السلطة وحفاظها على الأنظمة القائمة، فكانت بذلك استجابة طبيعية لرفض قسمة الحياة إلى قسمين، ورفض كل أشكال الوصاية على الإنسان[1]، كذلك أكد نصر أبو زيد أن «العلمانية لمن قرأ النذر اليسير عنها في الكتب المدرسية والملخصات ودوائر المعارف ليست نمطاً من التفكير معادياً للدين»[2].

أما ما فهمه بعض الناس من أن العلمانية تعادي الدين أو تضيق عليه، فليس بصحيح، بل على العكس تماماً «فالعلمانية هي الحماية الحقيقية لحرية الدين والعقيدة والفكر وحرية الإبداع، وهي الحماية الحقة للمجتمع المدني، ولا قيام له بدونها»[3]، ويرى أبو زيد أن سبب السمعة السيئة التي أحاطت بمصطلح العلمانية في الخطاب الديني المعاصر، يرجع إلى خوف القائمين على هذا الخطاب من رجال الدين أن تسلبهم العلمانية أهم أدواتهم ووسائلهم في التأثير على الجمهور، أو أن تجردهم من السلطة المقدسة التي يدعونها لأنفسهم، حين يزعمون امتلاكهم للحقيقة المطلقة[4].

٣- أما الأسلوب الثالث، فهو أشد تلك الأساليب تطرفاً ومصادمة للحقائق الثابتة، حيث لم يكتف هؤلاء العلمانيون بتقديم معنى مغلوط للعلمانية، أو الإلحاح على عدم معاداتها للأديان عموماً وعلى رأسها الإسلام، وإنما وصل بهم الشطط والمغالطة إلى درجة تصوير الإسلام نفسه على أنه دين علماني في أصله، ولا يمكن فهمه إلا على هذا النحو، وأن العلمانية هي التأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين.

---

(١) حسن حنفي: التراث والتجديد ص٦٣.
(٢) نصر أبو زيد: نقد الخطاب الديني ص٣٧.
(٣) المصدر السابق ص٤٣.
(٤) المصدر السابق ص٣٨.

ومن أمثلة هذا المسلك ما فعله محمد أركون في بعض كتبه حيث وضع عنواناً هو: «نحو ممارسة علمانية للإسلام»[1]. وأكد من خلاله أنه عبر تطبيق المراجعة النقدية لتاريخ الإسلام وللتراث الإسلامي «يصبح ممكناً تعبيد الطريق وتمهيده نحو ممارسة علمانية للإسلام، وذلك على ضوء التحديد الذي أعطيناه للعلمنة سابقاً، يمكن للعلمنة عندئذ (لكن متى) أن تنتشر في المجتمعات التي اتخذت الإسلام ديناً»[2].

ومن القطعيات التي سعى أركون للتشكيك فيها، حقيقة أن الإسلام دين ودنيا، وأنه - من ثم - يستبعد قطعياً فكرة العلمنة، وأنه لا يفصل الديني عن الدنيوي، في حين أن المسيحية قد فعلت ذلك، منذ أن أصدرت تلك العبارة الشهيرة: ما لقيصر لقيصر وما لله لله[3]، وخلافاً لذلك زعم أركون، بلا حجة أو برهان «أن الإسلام قد عرف تجارب علمانية فعلية أو بالفعل، لكن لم ينظر لها، ولم تسجل على هيئة مبادئ وقوانين، كما حصل في الغرب بدءاً من القرن التاسع عشر وأوائل العشرين، ولم يكن ممكناً أن تكون الأمور على غير هذا النحو.. إذن لا يكفي أن نردد كالببغاوات بأن الإسلام دين ودنيا، وأنه بالتالي يستبعد قطعياً فكرة العلمنة، ذلك بأن الأديان الأخرى كانت كذلك في المراحل السابقة للتاريخ»[4].

ويبدو الأمر أكثر صراحة وفجاجة عند حسن حنفي، فالعلمانية في تصوره ليست فقط مفهوماً مقبولاً، أو على أحسن الأحوال لا يتعارض مع الإسلام، وإنما هي جوهر الإسلام وأساس الوحي، ومن ثم نجده يقول بالحرف الواحد: «الإسلام دين علماني

---

(١) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي ص٢٩٤.

(٢) المصدر السابق ص٢٩٥.

(٣) انظر: مقدمة هاشم صالح لترجمة كتاب أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية ص١١.

(٤) المصدر السابق ص١١.

في جوهره، ومن ثم فلا حاجة له لعلمانية زائدة عليه مستمدة من الحضارة الغربية»[١]، وفي كتاب آخر له يزعم أن العلمانية «هي أساس الوحي، فالوحي علماني في جوهره، والدينية طارئة عليه من صنع التاريخ، تظهر في لحظات تخلف المجتمعات وتوقفها عن التطور، وما شأننا بالكهنوت، والعلمانية ما هي إلا رفض له؟ العلمانية في تراثنا وواقعنا هي الأساس، واتهامها باللادينية تبعية لفكر غريب، وتراث مغاير، وحضارة أخرى»[٢].

وفي كتابه «نقد الفكر الديني» دافع نصر أبو زيد باستفاضة عن العلمانية، ورد على من فهم معناها خطأً، أو زعم معاداتها للدين عموماً أو للإسلام على وجه الخصوص، وبعد أن تلاعب بالمفاهيم، وتعسف في تحديد المراد بها، خلص إلى النتيجة التي يريدها وهي «أن العلمانية ليست بالضرورة مضادة للعقيدة، بل إن الإسلام هو الدين العلماني بامتياز، لأنه لا يعترف بسلطة الكهنوت، ولأنه يمثل بداية تحرير العقل لتأمل العالم والإنسان أي الطبيعة والمجتمع واكتشاف قوانينهما»[٣]، وجوهر العلمانية تنزيل - عند نصر أبو زيد - ليس شيئاً مخالفاً للدين أو معارضاً له، أو دعوة إلى الإلحاد، بل الأمر على العكس من ذلك كله «وليست العلمانية في جوهرها سوى التأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين، وليست ما يروج له المبطلون من أنها الإلحاد الذي يفصل الدين عن المجتمع والحياة»[٤].

---

(١) حسن حنفي ومحمد عابد الجابري: حوار المشرق والمغرب ص٣٨، وإذا كان حسن حنفي يجعل الإسلام هنا متفقاً، بل متطابقاً مع العلمانية، فهو في كتاب آخر له يجعله متفقاً مع الماركسية في الأهداف، حيث قال: «الإسلام والماركسية متفقان في الأهداف، وهو تحقيق العدالة الاجتماعية، وإقامة المجتمع اللاطبقي، وأن يكون العمل وحده مصدر القيمة.. وقد تختلف الوسائل في تحقيق ذلك» الدين والثورة في مصر ٧/ ٢٢٤.

(٢) حسن حنفي: التراث والتجديد ص٦٣.

(٣) نصر أبو زيد: نقد الخطاب الديني ص٣٧، ٣٨.

(٤) المصدر السابق ص٦٤.

وعلى الشاكلة نفسها ذهب محمد أحمد خلف الله إلى أن القرآن الكريم هو «أول وآخر كتاب سماوي يعمل على القضاء على الدولة الدينية، وإحلال الدولة المدنية الديمقراطية محلها»[1]. وزعم محمد سعيد العشماوي أن السياسة في الإسلام ليست أصلاً ولا أساساً، والنبي ﷺ نفسه لم يمارس السياسة قط في العهد المكي[2].

٤- وثمة نوع آخر من الأساليب المضللة، والمتبرقعة ببرقع التقية والمخاتلة التي لجأ إليها نفر من العلمانيين كإجراء تكتيكي مؤقت، ريثما تتغير الظروف والأحوال في المجتمعات الإسلامية، ويتمثل في التخلي عن المجاهرة باستخدام مصطلح العلمانية، وإن تم الإبقاء على مضمونه وحقيقته الأساسية، خلافاً لجيل سابق من العلمانيين لم يكن يتحرج مطلقاً من التصريح بدعوة الناس إلى اجتياز ما يصفه «بالمرحلة الدينية الضيقة في التفكير إلى المرحلة العلمانية الواسعة في كل شؤونهم الدنيوية»[3].

وممن صرح بذلك محمد أركون في أحد كتبه المتأخرة، حيث أشار إلى أن «كلمة العلمانية تثير نفور كثير من المسلمين للوهلة الأولى، إنهم يخشونها، ويعود ذلك إلى أسباب تاريخية معروفة»[4]. ومن هذا المنطلق تساءل أركون عن إمكانية التخلي عن العلمنة دون خطر، والميزات الناتجة عن ذلك؟ وكان جوابه أن العلمنة مفهوم عرضي أو تاريخي، وليس أزلياً أو سرمدياً، ومن مميزات التخلي عنه والانتقال إلى مفهوم فلسفي واسع وكوني، أنه يتيح استخدام المصادر الثقافية الخاصة بالفكر الإسلامي لحث المسلمين على فهم العلمنة بشكل أفضل، وتبنيها أيضاً[5].

---

(١) محمد أحمد خلف الله: القرآن نظرة عصرية جديدة ص٧، ٨.

(٢) انظر: محمد سعيد العشماوي: حقيقة الحجاب ص٧٣.

(٣) د. محمد النويهي: نحو ثورة في الفكر الديني ص١٠٢.

(٤) محمد أركون: الإسلام أوربا الغرب ص١٠٣.

(٥) المصدر السابق ص١٠٣، وانظر: جورج طرابيشي: من النهضة إلى الردة ص١٣٧.

كذلك نلحظ تغيراً واضحاً في موقف محمد عابد الجابري من استعمال مصطلح العلمانية، ففي أعماله المبكرة كان يصرح بتبني العلمانية ومباركتها، لكنه في أعماله المتأخرة مال لترك هذا المصطلح بعد تشوهه، ودعا لوضع مصطلحات أخرى أقل حساسية[1]؛ لأنه «ما من شعار من شعارات الفكر العربي الحديث كان وما يزال مدعاة للبس وسوء التفاهم كشعار العلمانية»[2]، ومن ثم فالحل في رأيه استبداله بشعارات أخرى مثل «الديمقراطية والعقلانية، فهما اللذان يعبران تعبيراً مطابقاً عن حاجات المجتمع العربي»[3]. وأما ما يخص الدولة نفسها فمن الممكن أن تكون «علمانية المضمون كما هو الحال اليوم، لكنها لا يمكن أن تتبنى العلمانية شعاراً أيديولوجياً، بل لا بد أن تعلن تمسكها بالدين والعمل على نصرته»[4].

لكن هذا المسلك الأخير الساعي للتخلي عن مصطلح العلمانية مؤقتاً، واستبداله بغيره لم يعجب بعض العلمانيين المتطرفين، الذين ساءتهم تلك النزعة التي ترمي إلى التقريب بين الإسلام والعلمانية، أو البحث عن مسوغات شرعية للعلمانية، وترويجها بين الشعوب المسلمة التي ظلت في مجملها تنفر من هذا المصطلح.

ومن هذا الفريق عادل ضاهر في كتابه «الأسس الفلسفية للعلمانية» حيث انتقد تلك النزعة قائلاً: «والأخطر من كل هذا، والأكثر تدليلاً على تراجع الفكر العلماني عندنا، ما نشهده من محاولات حثيثة من قبل المفكرين العلمانيين لدعم موقفهم عن طريق

---

(١) انظر: إبراهيم السكران: مآلات الخطاب المدني ص٣٣، ٣٤.

(٢) محمد عابد الجابري: الدين والدولة وتطبيق الشريعة ص١٠٨، وفي نقد الحاجة إلى الإصلاح ص٨٣.

(٣) محمد عابد الجابري: الدين والدولة وتطبيق الشريعة ص١١٣، وحسن حنفي ومحمد عابد الجابري: حوار المشرق والمغرب ص٣٩.

(٤) انظر: منى الشافعي: التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن ص٩٩، ود. صالح الدميجي: موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين ص٢٥٨.

اللجوء إلى الإسلام نفسه - إلى القرآن والسنة - غير مدركين أنهم إنما يقدمون بهذا أكبر التنازلات للحركات المناوئة للعلمانية، وأنهم - وهذا هو الأخطر - إنما يناقضون أنفسهم أيما تناقض، إذ يجعلون النص الديني مرجعهم الأخير في مجال دفاعهم عن علمانيتهم، بينما العلمانية تقوم في المقام الأول على مبدأ أسبقية العقل على النص»[1].

وعلى المنوال نفسه دعا جورج طرابيشي - دون تحرج من كونه مسيحياً - إلى علمنة الإسلام، وعدم الاكتفاء بعلمنة الدولة وحدها، أو الدولة والمجتمع معاً، فقال: «ليس المطلوب علمنة الدولة وحدها على مستوى السطح، بل أيضاً علمنة المجتمع على مستوى العمق». ثم أشار إلى أنه بالإضافة إلى ضرورة علمنة المجتمع، فلا بد من «علمنة الدين، فالدين وهنا الإسلام هو من أحوج الأديان اليوم إلى الفصل فيه بين الزمني والروحي»[2].

أما نصر أبو زيد - فعلى الرغم من أنه أحد الساعين لتحسن صورة العلمانية - فقد أبدى ضيقه من أولئك «العلمانيين الذين يخضعون للابتزاز الديني في أغلب الأحوال، فيتحاشون استخدام مصطلح العلمانية تقية وخشية الاتهام بالكفر والإلحاد، لكنهم بهذه التقية يؤكدون بالصمت التزييف الذي كشفناه»[3].

وقبل ختام هذه المقدمة، أود الإشارة إلى وجود عدد من الدراسات المهمة التي تناولت جوانب من موضوع دراستنا هذه بصورة أو بأخرى، وقد اطلع كاتب السطور على الكثير منها، واستفاد مما فيها، وإن كانت في نظري لا تغلق الباب أمام الكتابة في هذا الموضوع، لأنها في الغالب تناولت أسباب النزول عند العلمانيين عرضاً أثناء

---

(١) عادل ضاهر: الأسس الفلسفية للعلمانية ص٥.

(٢) جورج طرابيشي: هرطقات ٢ ص٩٣.

(٣) نصر أبو زيد: نقد الخطاب الديني ص٤٤.

التعرض لموقفهم عموماً من القرآن، أو دعواهم الخطيرة في إثبات تاريخية القرآن، أو الموقف من تفسيره، أو علومه[1].

والدراسة الوحيدة التي اطلعت عليها، وأفردت لهذا الموضوع استقلالاً، هي دراسة د. محمد سالم أبو عاصي، والتي كانت طبعتها الأولى بعنوان «أسباب النزول بين الفكر الإسلامي والفكر العلماني»، ثم عدل المؤلف عنوانها في الطبعة الثانية إلى عنوان أكثر انطباقاً على مضمونها وهو: «أسباب النزول تحديد مفاهيم ورد شبهات»[2]، وتقع هذه الدراسة في طبعتها الثانية فيما يقارب مائة وسبعين صفحة،

(١) وسوف يرد في قائمة المصادر والمراجع إن شاء الله عناوين الكثير من تلك الدراسات، لكننا نخص بالذكر هنا بعضاً منها مثل:
- د. محمد عمارة: التفسير الماركسي للإسلام، وسقوط الغلو العلماني.
- مرزوق العمري: إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر.
- د. أحمد إدريس الطعان: العلمانيون والقرآن الكريم، تاريخية النص.
- د. محمد محمود كالو: القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير.
- الجيلاني مفتاح: الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم، دراسة نقدية.
- د. عبد المجيد النجار: القراءة الجديدة للنص الديني.
- د. خالد السيف: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر.
- د. صالح الدميجي: موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين.
- د. محمد بن حجر القرني: موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، دراسة تحليلية نقدية.
- منى الشافعي: التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن.
- د. أحمد محمد الفاضل: الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن.
- عبد الله العجيري: ينبوع الغواية الفكرية، غلبة المزاج الليبرالي، وأثره في تشكيل الفكر والتصورات.
- د. سليمان بن صالح الغصن: إعادة قراءة النص الشرعي واستهدافه في الفكر العربي المعاصر.
- د. علي عبد الفتاح: الحداثة وأثرها في تأويل النص القرآني في الثقافة العربية.
- د. محمود بن علي البعداني: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من علوم القرآن وأصول التفسير.

(٢) انظر: د. محمد سالم أبو عاصي: أسباب النزول تحديد مفاهيم ورد شبهات، دار البصائر القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

لكن التناول المباشر لآراء العلمانيين لم يكد يتجاوز ثلاثين صفحة، وقد جاء مختصراً جداً، ولم يتعرض سوى لنماذج عابرة.

وثمة أمر آخر من المهم التنبيه عليه هنا، وهو أن القارئ لهذه الدراسة ربما لاحظ شيئاً من الإكثار والتوسع في نقل نصوص العلمانيين بحذافيرها، وتتبع مواقفهم بشيء من التفصيل، وهو أمر مقصود أردنا منه إطلاع القارئ على عبارات هؤلاء القوم بصورة مباشرة، وسوق الأحكام مشفوعة بمستندها، حتى لا يظن أننا ادعينا عليهم ما لم يقولوه، أو حملنا آراءهم ما لا تحتمل، أو حكمنا عليهم بمجرد العصبية.

كذلك ننبه إلى أننا قد حرصنا - قدر الإمكان - على استقراء آراء هؤلاء العلمانيين وعدم الاكتفاء بنموذج أو اثنين، وإغفال ما سوى ذلك، كما لم تقتصر الدراسة - في بعض المواضع لا سيما في الفصل الثاني - على مسألة أسباب النزول فحسب، وإنما تطرقت بنوع من الاستطراد لما اتصل بها أو شابهها من المسائل التي تناولها الخطاب العلماني في تعامله مع القرآن، وعلوم الشريعة عموماً.

وإنما سلكنا هذا المسلك من أجل الحرص على استكمال جوانب البحث المختلفة، وجمعها في كتاب واحد، وتوفير مادة بحثية قد تفيد دارسين آخرين، يواصلون الكتابة في هذا الموضوع المهم، ويدافعون عن القرآن وأصول الاعتقاد أمام هذه الهجمة العلمانية والحداثية الشرسة .

ويضاف لذلك أن سائر ما وظف العلمانيون أسباب النزول من أجله: كإثبات التاريخية، وبشرية القرآن، وانبثاقه من الواقع، ونسبية أحكامه، وقابليتها للتغيير، تعتبر أسساً منهجية عامة في الفكر العلماني والحداثي، تبناها ابتداء بفعل مؤثرات شتى، معظمها غربي وافد، ثم راح يبحث عما يبرر مشروعيتها في التراث الإسلامي، وكانت أسباب النزول مع أمور أخرى مما حاول التعويل عليه وتوظيفه، ومن ثم كنا بحاجة

إلى شيء من التوسع في عرض تلك الأسس، والكشف عما بنيت عليه، قبل نقدها وبيان تهافتها.

وأما عن خطة هذه الدراسة فقد جاءت بعد المقدمة في ثلاثة فصول، وخاتمة:

تناول **الفصل الأول** موقف العلمانيين من أهم مسائل أسباب النزول، كتعريفه، والادعاء بأن لكل آية سبب نزول، وهل العبرة بعموم اللفظ أم بخصوص السبب.

أما **الفصل الثاني** فقد تناول مجالات التوظيف العلماني لأسباب النزول، والمتمثلة في توظيف هذا الباب من أبواب علوم القرآن، لإثبات علاقة النص بالواقع، وتاريخية النص، وبشرية القرآن وأنسنته، ووقتية الأحكام الشرعية، وقابليتها للتغيير.

وأما **الفصل الثالث** فقد عرض لأبرز التناقضات والإشكالات المنهجية التي وقع فيها العلمانيون خلال تعاملهم مع باب أسباب النزول.

ثم ختمت الدراسة بتعقيب أخير، وقائمة بأهم المصادر والمراجع.

وإني لأسأل الله سبحانه التوفيق والسداد والقبول، وأن يكون هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وزاداً لنا في يوم معادنا، وأن يجعلنا سبحانه - بمنه وكرمه - من جملة المنافحين عن كتاب الله الكريم، وسنة رسوله ﷺ المطهرة، وحياض هذا الدين العظيم، وحمى هذه الشريعة الغراء، والنافين عن علم الشرع الشريف: تأويل الجاهلين، وانتحال المبطلين، وتحريف الغالين.

وصلى الله على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه، وسلم تسليماً كثيراً، والحمد لله، أولاً وآخراً.

الفصل الأول: موقف العلمانيين من أهم مسائل أسباب النزول

ويحتوي على ثلاثة مباحث:

» المبحث الأول: مفهوم أسباب النزول عند العلمانيين.

» المبحث الثاني: الادعاء بأن لكل آية سبب نزول.

» المبحث الثالث: هل العبرة بعموم اللفظ أم بخصوص السبب؟

يعد «أسباب النزول» واحداً من أهم موضوعات علوم القرآن، وقد لقي عناية كبيرة من أهل العلم قديماً وحديثاً، حيث أفرد بمصنفات خاصة[1]، كما تمت دراسته بتفصيل وتوسع في الكتب المؤلفة في علوم القرآن، والتي لا يكاد يخلو أحد كتبها من إفراد أسباب النزول بمبحث مستقل، إضافة إلى تناول علماء أصول الفقه لبعض قضايا أسباب النزول، التي لها صلة وثيقة باستنباط الأحكام الفقهية، مثل: قضية العبرة بعموم اللفظ، أم بخصوص السبب.

وثمة مسائل عدة تعرض لها المصنفون في علوم القرآن أثناء تناولهم لباب أسباب النزول، منها[2]: تعريفه، وتحرير المراد منه، وبيان ما ليس داخلاً فيه، وبيان فوائده وأهميته، وصوره، وألفاظ التعبير عنه، وطريق معرفته، وتعدد النزول، والترجيح بين ما تعارض منه، وهل العبرة بعموم اللفظ أم بخصوص السبب، إضافة إلى التتبع المفصل لأسباب النزول، وجمعها، وترتيبها بحسب سور القرآن الكريم.

(١) ومن نماذج ذلك قديماً: أسباب نزول القرآن للواحدي، والعجاب في بيان الأسباب لابن حجر، ولباب النقول في أسباب النزول للسيوطي، ومن الكتب المؤلفة حديثاً: الصحيح المسند من أسباب النزول لمقبل الوادعي، والاستيعاب في بيان الأسباب لسليم الهلالي ومحمد موسى نصر، وصحيح أسباب النزول لإبراهيم العلي، وفتح الرحمن في أسباب نزول القرآن للدكتور محمد سالم محيسن، والمحرر في أسباب نزول القرآن من خلال الكتب التسعة للدكتور خالد المزيني، وغير ذلك الكثير، وانظر في تتبع تلك المصنفات: مقدمة د. عبد الحكيم الأنيس لتحقيق العجاب في بيان الأسباب لابن حجر ١/ ٨٠، وأسباب النزول أسانيدها وأثرها في التفسير للشيخ بن جمعة سهل: ص٦، وأسباب النزول وأثرها في بيان النصوص للدكتور عماد الدين الرشيد ص١٠٥، وموسوعة بيبلوغرافيا علوم القرآن ١/ ٨٦.

(٢) انظر تفصيلًا لتلك المسائل عند: ابن تيمية: مقدمة في أصول التفسير ص٣٤، والزركشي: البرهان في علوم القرآن ١/ ٢٢، والسيوطي: الإتقان في علوم القرآن ١/ ١٠٧، والزرقاني: مناهل العرفان ١/ ١٠٦، والطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير ١/ ٤٦، ود. فضل عباس: إتقان البرهان في علوم القرآن ١/ ٢٤١، ومناع القطان: مباحث في علوم القرآن ص٧٥، ود. صبحي الصالح: مباحث في علوم القرآن ١٢٧، ود. مساعد الطيار: المحرر في علوم القرآن ص١٢١، ود. خالد المزيني: المحرر في أسباب نزول القرآن ١/ ١٩.

أما التناول العلماني لأسباب النزول فقد ركز على نوعية من القضايا التي تخدم توجههم وغاياتهم في ترسيخ مشروعهم الفكري، والتي دارت في الأغلب حول إثبات تاريخية القرآن، وأنسنته، وانبثاقه من الواقع، وتغير أحكامه بتغير الزمان.

وسوف نعرض فيما يلي لثلاث مسائل، تعتبر في رأيي أهم ما دارت حوله كتابات العلمانيين في هذا الباب، وتفصيلها فيما يلي:

المبحث الأول

مفهوم أسباب النزول عند العلمانيين

أولاً: تمهيد عن مفهوم أسباب النزول عند علماء المسلمين:

لعل من المهم أن نبدأ أولاً بتحرير مفهوم أسباب النزول عند علماء المسلمين قديماً وحديثاً، ليتبين لنا حقيقة هذا المصطلح، وما المقصود به، وما الذي يصلح أن يكون سبب نزول، وما لا يصلح أن يكون سبباً، ثم لنقارن بين هذا المفهوم الإسلامي، وتلك المفاهيم التي قدمها أصحاب الفكر العلماني.

ومما يلفت النظر أننا لا نكاد نقف على تعريف لهذا المصطلح عند العلماء المتقدمين، كعادتهم في عدم الانشغال بوضع الحدود والتعريفات النظرية، والتركيز على الجانب العملي المتمثل في جمع ما روي من أسباب النزول.

أما المتأخرون والمعاصرون، فقد قدموا تعريفات عديدة لأسباب النزول، منها تعريف السيوطي بأنه «ما نزلت الآيات أيام وقوعه»[1]. وزاد الشيخ الزرقاني هذا التعريف تفصيلاً وضبطاً، فرأى أن «سبب النزول هو ما نزلت الآية أو الآيات متحدثة عنه، أو مبينة لحكمه أيام وقوعه، والمعنى أنه حادثة وقعت في زمن النبي ﷺ أو سؤال وجه إليه، فنزلت الآية أو الآيات من الله تعالى ببيان ما يتصل بتلك الحادثة أو بجواب هذا السؤال»[2]، وعرفه الشيخ مناع القطان بأنه «ما نزل قرآن بشأنه وقت وقوعه كحادثة

(١) السيوطي: الإتقان في علوم القرآن ١/ ١١٦، ولباب النقول في أسباب النزول ص٤.

(٢) الزرقاني: مناهل العرفان ١/ ١٠٦، وقد تابعه على هذا التعريف آخرون، فانظر: د. محمد أبو شهبة: المدخل لدراسة القرآن الكريم ص١٣٢، ود. فضل عباس: إتقان البرهان في علوم القرآن ١/ ٢٥٣.

أو سؤال»[١]، ومال بعض الدارسين المعاصرين إلى تعريف سبب النزول بتعريف جيد يجمع جل صوره فعرفه بأنه «كل قول أو فعل أو سؤالٍ ممن عاصروا التنزيل نزل بشأنه قرآن عند وقوعه»[٢] أو «هو الحوادث والأسئلة التي نزل بشأنها قرآن وقت وقوعها»[٣].

ونخلص مما سبق إلى أن سبب النزول عبارة عن واقعة أو حادثة - سواء كانت قولاً أو فعلاً أو سؤالاً - وقعت في زمان النبوة، ونزل القرآن من أجلها، مجيباً عنها، ومؤصلاً لحكم الله فيها[٤].

وعلى هذا، فيشترط فيما يعد سبب نزول؛ أمران: أحدهما: أن ينزل القرآن من أجله وبسببه، والآخر: أن ينزل في زمن وقوع الوحي، ومن ثم فلا يصح مثلاً أن يقال بأن سبب نزول سورة الفيل هو قدوم الحبشة لهدم الكعبة، فليس هذا من باب أسباب النزول في شيء، بل هو من الإخبار عن الوقائع الماضية، مثله مثل سائر قصص القرآن[٥].

وهناك أمثلة عديدة على كل نوع من أنواع أسباب النزول، فمن أمثلة السؤال أو الاستفتاء، سواء كان من المسلمين أو من غيرهم: ما رواه الشيخان عن جَابِر بْن عَبْد اللهِ قَالَ: مَرِضْتُ فَأَتَانِي رَسُولُ اللهِ ﷺ وَأَبُو بَكْرٍ يَعُودَانِي مَاشِيَيْنِ، فَأُغْمِيَ عَلَيَّ، فَتَوَضَّأَ ثُمَّ صَبَّ عَلَيَّ مِنْ وَضُوئِهِ فَأَفَقْتُ، قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، كَيْفَ أَقْضِي فِي مَالِي؟

---

(١) مناع القطان: مباحث في علوم القرآن ص٧٨.

(٢) انظر: د. خالد المزيني: المحرر في أسباب نزول القرآن ١/ ١٠٥، ود. مساعد الطيار: المحرر في علوم القرآن ص١٢٤.

(٣) عبد الله طاهر: معرفة أسباب النزول وأثرها في اختلاف المفسرين والفقهاء ص١٢.

(٤) انظر: د. عماد الدين الرشيد: أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص ص٢٦، ود. محمد أبو عاصي: أسباب النزول تحديد مفاهيم ورد شبهات ص٢٤.

(٥) انظر: السيوطي: الإتقان في علوم القرآن ١/ ١١٦.

فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيَّ شَيْئاً حَتَّى نَزَلَتْ آيَةُ الْمِيرَاثِ: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلالَةِ﴾ [النساء: ١٧٦][1].

وعن عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ: أَنَّهُ سَأَلَ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا، عَنْ قَوْلِ اللهِ تَعَالَى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ﴾ إلى ﴿وَرُبَاعَ﴾ فَقَالَتْ: يَا ابْنَ أُخْتِي، هِيَ الْيَتِيمَةُ تَكُونُ فِي حِجْرِ وَلِيِّهَا، تُشَارِكُهُ فِي مَالِهِ، فَيُعْجِبُهُ مَالُهَا وَجَمَالُهَا، فَيُرِيدُ وَلِيُّهَا أَنْ يَتَزَوَّجَهَا، بِغَيْرِ أَنْ يُقْسِطَ فِي صَدَاقِهَا، فَيُعْطِيَهَا مِثْلَ مَا يُعْطِيهَا غَيْرُهُ، فَنُهُوا أَنْ يَنْكِحُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يُقْسِطُوا لَهُنَّ، وَيَبْلُغُوا بِهِنَّ أَعْلَى سُنَّتِهِنَّ مِنَ الصَّدَاقِ، وَأُمِرُوا أَنْ يَنْكِحُوا مَا طَابَ لَهُمْ مِنَ النِّسَاءِ سِوَاهُنَّ. قَالَ عُرْوَةُ: قَالَتْ عَائِشَةُ: ثُمَّ إِنَّ النَّاسَ اسْتَفْتَوْا رَسُولَ اللهِ ﷺ بَعْدَ هَذِهِ الآيَةِ، فَأَنْزَلَ اللهُ ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ﴾ إلى قَوْلِهِ ﴿وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ﴾ [النساء: ١٢٧][2].

ومن أمثلة سؤال اليهود ما رواه الشيخان عن عَبْدِ اللهِ بن مسعود قَالَ: بَيْنَا أَنَا أَمْشِي مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي خَرِبِ الْمَدِينَةِ وَهُوَ يَتَوَكَّأُ عَلَى عَسِيبٍ مَعَهُ، فَمَرَّ بِنَفَرٍ مِنَ الْيَهُودِ فَقَالَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ: سَلُوهُ عَنِ الرُّوحِ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَا تَسْأَلُوهُ؛ لَا يَجِيءُ فِيهِ بِشَيْءٍ تَكْرَهُونَهُ. فَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَنَسْأَلَنَّهُ، فَقَامَ رَجُلٌ مِنْهُمْ فَقَالَ: يَا أَبَا الْقَاسِمِ، مَا الرُّوحُ؟ فَسَكَتَ. فَقُلْتُ: إِنَّهُ يُوحَى إِلَيْهِ، فَقُمْتُ، فَلَمَّا انْجَلَى عَنْهُ قَالَ: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتُوا مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً﴾ [الإسراء: ٨٥][3].

ومن أمثلة الحوادث قولاً أو فعلاً، ما في صحيح البخاري عن ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قال: كَانَ أَهْلُ الْيَمَنِ يَحُجُّونَ وَلَا يَتَزَوَّدُونَ، وَيَقُولُونَ: نَحْنُ الْمُتَوَكِّلُونَ، فَإِذَا قَدِمُوا مَكَّةَ سَأَلُوا النَّاسَ، فَأَنْزَلَ اللهُ تَعَالَى: ﴿وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى﴾

---

(١) رواه البخاري (١٩٤) ومسلم (١٦١٦).

(٢) رواه البخاري (٢٤٩٤) ومسلم (٣٠١٨).

(٣) رواه البخاري (١٢٥) ومسلم (٢٧٩٤).

[البقرة: ١٩٧][1].

وعن ابْنِ مَسْعُودٍ: أَنَّ رَجُلاً أَصَابَ مِن امْرَأَةٍ قُبْلَةً، فَأَتَى النَّبِيَّ ﷺ فَأَخْبَرَهُ، فَأَنْزَلَ اللهُ: ﴿وَأَقِمِ الصَّلاةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلَفاً مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ [هود: ١١٤] فَقَالَ الرَّجُلُ: يَا رَسُولَ اللهِ، أَلِي هَذَا؟ قَالَ: لِجَمِيعِ أُمَّتِي كُلِّهِمْ[2].

ونختم الكلام عن تعريف أسباب النزول عند أهل العلم، بملاحظتين مهمتين:

الملاحظة الأولى:

أن هناك فرقاً واضحاً في استعمال مصطلح أسباب النزول بين المتقدمين من الصحابة والتابعين، وما استقر عليه الاصطلاح العلمي عند المتأخرين، فعبارة سبب النزول لم تكن شائعة الاستعمال في عهد الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم، وقلما نجد في الروايات عنهم قولهم: سبب نزول هذا الآية كذا[3]، وإنما الشائع قولهم: نزلت هذه الآية في كذا وكذا، وهم لا يعنون بذلك دائماً ما استقر عليه اصطلاح علماء القرآن والتفسير، بل يقصدون أن موضوع الآية كذا وكذا، وهو أشبه ما يكون بالاستدلال والاستنباط، وليس من باب النقل لما وقع[4].

ويضاف لذلك أن الألفاظ المستعملة عندهم ليست على مرتبة واحدة في صراحتها ودلالتها على السببية، بل هناك ألفاظ يغلب على الظن أنها تعبر عن سبب النزول صراحة، مثل قول الصحابي (في أو فينا نزلت الآية أو الآيات) أو أن يقسم على كلامه، وهناك ألفاظ أخرى غير صريحة في التعبير عن سبب النزول مثل (أحسب أو أظن أن

(١) رواه البخاري (١٥٢٣).

(٢) رواه البخاري (٥٢٦) ومسلم (٢٧٦٣).

(٣) انظر: د. فضل حسن عباس: إتقان البرهان في علوم القرآن ١/ ٢٥٢.

(٤) انظر: د. عبد القادر الحسين: معايير القبول والرد ص٤٨٨.

هذه الآية نزلت في كذا، أو ونزل كذا)[1].

ومن هنا يتبين لنا أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يستعملون السبب بمعناه اللغوي، وهو ما يتوصل به إلى الشيء، وعلى ذلك، فكل لفظ يؤدي إلى معنى في الآية فهو مقصود، سواء كان سبب نزول الآية أو كان تفسيراً للآية، أو كان ذكراً لقصة الآية، أو كان تنزيلاً للآية على الواقع.

ولكن عندما جاء المتأخرون قالوا: سبب النزول هو «ما نزل قرآن بشأنه أيام وقوعه» ومن ثم حدثت لدى بعضهم إشكالات ناشئة عن عدم مراعاتهم لشمولية مصطلح الصحابة والتابعين المتسع، فطفقوا يبحثون عن الألفاظ الداخلة في مصطلحهم، فما إن يجدوا قول الصحابي: «حدث كذا فأنزل الله كذا»، أو قوله «نزلت هذه الآية في فلان أو في فلان» حتى يقولوا: هذا سبب النزول، ويغضون الطرف عن مفهوم قول الصحابي، وهذا ما جعل بعض العلماء يشير إلى ذلك ويضع ضابطاً له[2].

وقد نبه عدد من أهل العلم إلى هذا الأمر[3]، ومنهم ابن تيمية الذي أشار إلى أن «قولهم: نزلت هذه الآية في كذا، يراد به تارة أنه سبب النزول، ويراد به تارة أن ذلك داخل في الآية وإن لم يكن السبب، كما تقول: عني بهذه الآية كذا»[4]، وقال الزركشي: «وقد عرف من عادة الصحابة والتابعين أن أحدهم إذا قال نزلت هذه الآية في كذا، فإنه يريد بذلك أن هذه الآية تتضمن هذا الحكم، لا أن هذا كان السبب في نزولها، وجماعة من المحدثين يجعلون هذا من المرفوع المسند... وأما الإمام أحمد فلم يدخله في

---

(١) عبد الله طاهر: معرفة أسباب النزول ص٣٦.

(٢) انظر: د. الشيخ التجاني أحمدي: أسباب النزول بين الحقيقة والأسطورة، مقال على موقع ملتقى أهل التفسير(www.tafsir.net).

(٣) انظر: السيوطي: الإتقان في علوم القرآن ١/ ١١٥.

(٤) ابن تيمية: مقدمة في أصول التفسير ص٣٨.

المسند، وكذلك مسلم وغيره، وجعلوا هذا مما يقال بالاستدلال وبالتأويل، فهو من جنس الاستدلال على الحكم بالآية، لا من جنس النقل لما وقع»[١].

وخلاصة الأمر أن قول المتقدمين نزلت هذه الآية في كذا: يحتمل أحد أمرين: الأول: أن يدل على سبب النزول المباشر، والثاني: أن يراد به الاستدلال على الحكم بالآية، وأن هذا الحكم مما يدخل في معناها، ولا يمكن أن يعلم المراد بأحدهما إلا بالقرائن[٢].

وهذه التفرقة بين معاني المصطلحات عند السلف المتقدمين، وما شاع لاحقاً عند المتأخرين من الأمور المهمة جداً، والتي أدى عدم الانتباه إليها إلى الوقوع في إشكالات عدة في الكثير من العلوم، كالعقيدة والفقه ومصطلح الحديث وأصول الفقه.

ومثلما كان استعمال المتقدمين لسبب النزول أعم مما شاع لدى المتأخرين، فقد حدث الأمر نفسه مع مصطلح آخر من مصطلحات علوم القرآن، أكثر العلمانيون أيضاً من توظيفه، وهو مصطلح النسخ، حيث «يظهر من كلام المتقدمين، أن النسخ عندهم في الإطلاق أعم منه في كلام الأصوليين؛ فقد يطلقون على تقييد المطلق نسخاً، وعلى تخصيص العموم بدليل متصل أو منفصل نسخاً، وعلى بيان المبهم والمجمل نسخاً، كما يطلقون على رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر نسخاً؛ لأن جميع ذلك مشترك في معنى واحد»[٣].

والملاحظة الثانية: أن أسباب النزول - وإن سميت بهذا الاسم - فهي أقرب إلى كونها مناسبات من أن تكون أسباباً تقتصر الآيات النازلة عليها، وترتبط بها ارتباط السبب بالمسبب، بحيث يلزم من وجودها الوجود، ومن عدمها العدم.

---

(١) الزركشي: البرهان ١/ ٣١، ٣٢.

(٢) انظر: د. مساعد الطيار: شرح مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية ص٩٣.

(٣) الشاطبي: الموافقات ٣/ ٣٤٤، وانظر أيضاً: ابن تيمية: مجموع الفتاوى ١٣/ ٢٩، ٣٠.

ومعنى ذلك أن وقائع أسباب النزول ليست منشئة للآيات، وليست العلة في تشريع الأحكام، وإنما هي مناسبات للنزول تعين على فهم الآيات[١]، ولذا حرص بعض المعاصرين على ذكر هذا القيد في بيان المراد بأسباب النزول، فعرفها بأنها «المناسبات الزمانية، والمكانية، والشخصية، والجماعية، التي نزلت فيها آيات معينة، بياناً لحكم، فيما استشكل على الجماعة المؤمنة»[٢].

وممن نبه إلى هذا الملمح المهم محمد الفاضل بن عاشور، والذي أشار إلى أن أسباب النزول «ما هي إلا مناسبات لا أسباب حقيقية، وإن سميت أسباباً عن طريق التسامح والتجوز، فإن العلماء متفقون على أن ما يدل عليه الكلام القرآني هو الذي يؤخذ به على ما في دلالته من شمول واتساع، لا يضيق منهما مراعاة الملابسات الظرفية التي اتصلت بتاريخ نزوله»[٣].

وسوف نرى لاحقاً أن الاتجاه العلماني قد أثار الكثير من الغبش حول هذه المسألة، وسعى بكل ما وسعه من جهد لتصوير أسباب النزول على أنها علل وأسباب منشئة للأحكام، وليست مجرد مناسبات لتشريعها[٤]، ومن ثم اعتبرها قيوداً على شمول النص القرآني وعموم ألفاظه، والأحكام المستنبطة منه.

---

(١) انظر: د. محمد عمارة: سقوط الغلو العلماني ص٢٤٧، والنص الإسلامي بين التاريخية والاجتهاد والجمود ص٥، ٦.

(٢) د. عبد الصبور شاهين: تاريخ القرآن ص٣٠.

(٣) محمد الفاضل بن عاشور: التفسير ورجاله ص١١، ١٢، وانظر: د. غانم قدوري: محاضرات في علوم القرآن ص٣٥، ٣٦، وعبد الله طاهر: معرفة أسباب النزول وأثرها في اختلاف المفسرين والفقهاء ص١٣.

(٤) انظر: مرزوق العمري: إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر ص٣٨، والتاريخية، المفهوم وتوظيفاته الحداثية، مجلة إسلامية المعرفة ص٦٧، العدد ٦٣، شتاء ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م.

ثانياً: تعريف العلمانيين لأسباب النزول:

يلحظ الواقف على تعريفات العلمانيين لأسباب النزول، أنهم لم يتوانوا عن إضفاء توجهاتهم الأيديولوجية، وغايات مشروعهم الحداثي في إعادة قراءة القرآن والتراث الإسلامي عموماً، أثناء تحديدهم للمقصود بأسباب النزول، مع تنوع الأساليب والصور في هذا الصدد.

وحتى في الحالات التي عرف فيها بعضهم أسباب النزول بتفسير يقترب - وإن كان لا يتوافق تماماً - مع ما ذكره أهل العلم القدامى والمحدثون الذين كتبوا في علوم القرآن، فغالباً لا يخلو الأمر من إضافة قيود أو تفسيرات أخرى للتعريف، تجعله يميل تجاه التوجه الفكري لهذا الكاتب.

ولعل من المهم أن نستعرض نماذج تؤيد هذا الذي ذكرناه، ومن ذلك تعريف حسن حنفي للسبب بأنه «الظرف أو الحادثة أو البيئة التي نزلت فيها الآية»[١]، لكنه لا يقتصر على ذلك، بل يضفي على تعريفه بعض الظلال والتفسيرات المتأثرة بالمنهج الماركسي، فيشير إلى أنه «إذا كان لفظ النزول يعني الهبوط من أعلى لأسفل، فلفظ السبب إنما يعني الصعود من أسفل لأعلى، ولما كانت الآية لا تنزل إلا بعد وقوع السبب، كان الأدنى شرط الأعلى»[٢].

ومعنى ذلك أن الواقع وظروف البيئة - أو ما يسمى بالبنية التحتية - هو الذي استدعى هذا البناء الفوقي أي نزول النص الشرعي، ومجيئه بحكم تشريعي معين، ولولا هذا السبب لم ينزل النص.

---

(١) حسن حنفي: هموم الفكر والوطن ١/ ٢٠.

(٢) المصدر السابق ١/ ٢٠.

ولا يخفى بطلان هذه الفكرة أصلاً، ومناقضتها للإيمان بأن القرآن كلام الله ووحيه لعباده، وليس كلاماً بشرياً استدعته أحوال ما، ولا إفرازاً لظروف اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية لبيئة معينة في زمان بعينه، كما تدعي تفسيرات الماركسيين لظهور الإسلام وسائر الأديان.

وفي موضع آخر من كتبه ينطلق حسن حنفي في تحديده لأسباب النزول من قضية التاريخية، التي يعتبرها إحدى خصائص النصوص الشرعية، ومن ثم يرى أن أسباب النزول هي الظروف الاجتماعية الخاصة التي نشأت فيها النصوص، وهذه النصوص الموسومة بسمة التاريخية قد تطورت طبقاً للزمن، وتجدد حاجات المجتمع، وتنوع القدرات البشرية[1].

وإذا انتقلنا لشخصية آخرى من العلمانيين، فسوف نجد أن أسباب النزول عند نصر أبو زيد تعني «نزول النصوص الدينية منجمة، أي مفرقة بحسب الظروف والملابسات والوقائع العينية المباشرة، وهو ما يعرف باسم أسباب النزول»[2].

وهو يرادف بين أسباب النزول وما يسميه السياق الاجتماعي للنصوص، بما يعني أن «أسباب النزول ليست سوى السياق الاجتماعي للنصوص»، ثم يرتب على هذا المفهوم أن استخلاص تلك الأسباب والوصول إليها ليس موقوفاً على أمور من خارج النص فحسب، متمثلة في النقل والرواية، وإنما يمكن الوصول إليها أيضاً من داخل النص، سواء في بنيته الخاصة أو في علاقته بالأجزاء الأخرى من النص العام[3].

ولا شك أن تفسير نصر أبو زيد لأسباب النزول بالسياق الاجتماعي للنصوص غير صحيح بالمرة، فهو من جهة يخالف تعريفه الأول، كما يخالف ما أطبق عليه

---

(١) المصدر السابق ١/ ٧٣.
(٢) نصر أبو زيد: نقد الخطاب الديني ص٢٠٠.
(٣) نصر أبو زيد: مفهوم النص ص١٢٦.

العلماء المتقدمون من تعريف لأسباب النزول، ثم هو أيضاً يهدم فكرة أسباب النزول من أساسها؛ لأن هذا السياق الاجتماعي للنصوص أعم بكثير من فكرة سبب معين ينزل نص ما من أجله، ولا نعرف هذا السبب إلا بالنقل والرواية.

أما ذلك السياق المشار إليه، فهو وإن كان مهماً في فهم القرآن بصفة عامة، وتفسير آياته وفقاً لمعهود الخطاب، وعادات المخاطبين الذين نزل فيهم أول مرة [1]؛ لكنه لا يعتبر سبباً لنزول آية بعينها، بل هو شرط في فهم الشريعة بصفة عامة، مثلما نبه الشاطبي إلى أنه «لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمر، فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثم عرف، فلا يصح أن يجرى في فهمها على ما لا تعرفه»[2].

وكلامنا السابق كله على فرض أن هذا السياق الاجتماعي للنصوص يقصد به مجمل الظروف التي أحاطت بنزول النص على مختلف المستويات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية، لا على ذاك المفهوم المتعسف لدى العلمانيين والذي يركز على صورة متخيلة لهذا الواقع، ويغلب جانباً على غيره، وكثيراً ما يكون الجانب الاقتصادي، انطلاقاً من الخلفية الماركسية لكثير منهم.

ومن العلمانيين الذين تناولوا مفهوم أسباب النزول علي أومليل، الذي حرص في تعريفه على ربط سبب النزول بمعنى السؤال، سواء أكان سؤالا صريحا أو سؤالا ضمنيا، فقال «سبب نزول آية أو ورود حديث هو سؤال، سواء كان سؤالاً صريحاً وجه إلى الرسول، أو سؤالاً ضمنياً اقتضته واقعة معينة تطلبت جواباً عليها أي تشريعاً»[3].

---

(١) وقد أكد الشاطبي أهمية مراعاة هذا الأمر، فانظر: الموافقات ٢/ ١٠٣، ١١١.

(٢) الشاطبي: الموافقات ٢/ ١٣١، وانظر أيضاً: ٢/ ١٠٣، ١١١.

(٣) علي أومليل: في شرعية الاختلاف ص٤٩

ولا يخفى أن سبب النزول أعم من أن يقتصر على كونه سؤالاً، فقد يكون حادثة أو واقعة ما، وإطلاق معنى السؤال على الحادثة فيه تجوز واضح، لكن إذا غضضنا الطرف عن النقاش في هذه النقطة، فإن الفكرة الأخطر لدى أومليل أنه انطلق من ربط معنى أسباب النزول بالسؤال إلى نتائج متعلقة بفكرة تاريخية النص ونسبيته وقابليته للتطور.

فالسؤال الذي طرح في الماضي لدى جيل الصحابة الذين نزل فيهم القرآن «لا يمكن أن يظل هو السؤال الذي يستمر الناس في إعادة طرحه، مهما تغيرت ظروفهم وتحولت مجتمعاتهم. إن أسئلة الماضي لا يمكن أن تختزل فيها كل الأسئلة بما فيها ما سيطرحه المستقبل، ذلك أن أسئلة المستقبل لا يمكن التنبؤ بها، ولا أن تختزلها أو تنوب عنها أسئلة الماضي»[1].

وبهذه الطريقة المراوغة التي ما برح العلمانيون يطرحونها بطرق مختلفة؛ يتم التعامل مع أسباب النزول على أنها أسباب طرحت في فترة زمنية ما، وأجيب عنها بإجابات ما مناسبة لعصرها، وإذا ما فتحنا الباب في عصرنا وفي كل عصر لأسئلة جديدة؛ فالطبيعي أن تتجدد الإجابات أيضاً، بما يعني تطور الأحكام، وحذف بعضها، وإبقاء بعضها الآخر، وتطوير ما لا يتلاءم مع ظروف العصر.

أما محمد سعيد العشماوي، فقد حرص في تعريفه لأسباب النزول على أن يفرق بين مصطلحين: أحدهما أسباب النزول، والآخر مناسبات النزول، فأسباب النزول في رأيه «تعني الظروف الواقعية، التي كانت سبباً للنص، أو كانت سبباً لتعديله[2]. وهي

---

(١) المصدر السابق ص٥٤.

(٢) ولا يخفى أن التعبير بتعديل النص غير صحيح، وهو تعبير فج لا يلتزم حدود الأدب، فضلًا عن أن سبب النزول لا يعدل النص وإنما يفسره، وحتى على القول بأنه يخصصه في بعض الحالات، فتخصيص العموم لا يعتبر تعديلاً للنص.

أمر لازم لتفسير النص وشرح أحكامه»[1]، أما مناسبات النزول «فتعني أن النص كان معداً سلفاً، وأنه كان يتحين مناسبة ليظهر ويتربص فرصة ليكون، فإذا حانت المناسبة أو ظهرت الفرصة كان النص أو تنزلت الآية»[2].

ويضخم العشماوي جداً من الفارق بين أسباب النزول ومناسباته، فيقول: «والفرق بين أن تكون الظروف الواقعية للنص أسباباً للتنزيل، أو أن تكون مناسبات له؛ كبير جداً، كما أن له آثاراً من أخطر ما يمكن، وأجل من أن يعبر عليها دون بيان»[3].

وهو لا يكتفي بهذا التهويل، بل يتهم الفكر الإسلامي وعلماء المسلمين بأنهم خلطوا بين أسباب النزول ومناسباتها «بمعنى أن الفكر الإسلامي يبحث عن أسباب التنزيل لبيانها، ثم يقصر فهمه على المعنى المقصود من مناسبات التنزيل، وعلى أحكام هذه المناسبات ونتائجها، فهو بذلك يبدل الأسباب مناسبات، وهذا الخلط هو ما يعبر عنه في الفقه بقاعدة أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»[4].

ومن مزاعم العشماوي المتهافتة في هذا الباب ربطه بين ظهور مصطلح مناسبات النزول من جهة، والخلاف الذي دار حول قدم القرآن وحدوثه بين أهل السنة والمعتزلة من جهة أخرى، وهو ربط مفتعل لا دليل عليه بحال سوى عادة العلمانيين في البحث عن أي فكرة يمكن توظيفها لخدمة اتجاههم الفكري[5].

(١) محمد سعيد العشماوي: أصول الشريعة ص٦٩.
(٢) المصدر السابق ص٦٩.
(٣) المصدر السابق ص٦٩.
(٤) المصدر السابق ص٧٠.
(٥) محمد سعيد العشماوي: أصول الشريعة ص٦٩- ٧٢، وانظر مناقشة هذا الكلام عند د. محمد عمارة: سقوط الغلو العلماني ص٢٥٠، ومنى الشافعي: التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن الكريم ص٢٢٦.

وخلاصة الأمر أن العشماوي - ومن وافقه الرأي من العلمانيين - لا ينظرون إلى أسباب النزول على أنها مناسبات، كما هو معروف عند علماء التفسير وأصول الفقه وعلماء القرآن، بل يعتبرونها عللاً مؤثرة، ارتبطت نصوص الوحي في نزولها بها، وما دام أن هذه الأسباب كانت في بيئة معينة، فإن النص مرتبط ببيئته وسببه، ولا يصح تطبيقه في بيئة أخرى[1].

وهكذا لا تقتصر أسباب النزول على تفسير النص وبيان المراد منه، بل هي تخصصه وتحصره، وتقصره على السبب فقط ولا تعممه فيما سواه من أحوال، ولا يخفى أن «ربط النص القرآني بسبب النزول، وتعليق الأحكام التشريعية القرآنية بوقائع نزولها منهج مادي ماركسي، يجعل النص ثمرة للواقع، وتابعاً له، ومعلولاً به وجوداً وعدماً»[2].

ولا يكاد التناول العلماني لأسباب النزول ينفك من الإلحاح على أحد الأفكار الأساسية التي وظف العلمانيون أسباب النزول من أجلها، وهو علاقة النص بالواقع، ولا يقتصر الأمر على إثبات تلك العلاقة التي لا يتصور إنكار أصلها، وإنما يصل الشطط والغلو إلى القول بأولوية الواقع وأسبقيته وتقديمه على النص الشرعي، بل يصير الواقع هو صانع النص، ومكونه، والعلة في وجوده.

ومن هذا المنطلق نجد حسن حنفي ينص صراحة على أن أسباب النزول «تعني أولوية الفكر على الواقع»[3]. وتفسير ذلك - من وجهة نظره - أن نصوص الوحي ليست كتاباً أنزل مرة واحدة ليتقبله جميع البشر، بل هو مجموعة من الحلول لبعض

(١) انظر: مرزوق العمري: إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر ص٣٨.

(٢) د. محمد عمارة: سقوط الغلو العلماني ص٢٤٧.

(٣) حسن حنفي: اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية ص٣٧، وانظر أيضاً: التراث والتجديد ص١٧٩.

المشكلات اليومية، التي تزخر بها حياة الفرد والجماعة، وكثير من هذه الحلول قد تغيرت وتبدلت حسب التجربة، كما أن الكثير منها لم يكن في بادئ الأمر معطى من الوحي، بل كان عبارة عن مقترحات من الفرد أو الجماعة، ثم أيدها الوحي وفرضها «فهو ليس عطاء من الوحي، بقدر ما هو فرض من الواقع، وتأييد الوحي له، وهذا هو معنى أسباب النزول»[1].

ويتخذ حسن حنفي من الارتباط الوثيق بين الآيات وأسبابها، وما يزعم أنه نزول كل آية على سبب؛ دليلاً على أسبقية الواقع على الفكر، فيقول: «وإن كثرة الحديث الخطابي عن واقعية الإسلام إنما نشأ من هذا الموضوع وهو (أسباب النزول) أسبقية الواقع على الفكر، وأولوية الحادثة على الآية، المجتمع أولاً والوحي ثانياً، الناس أولاً والقرآن ثانياً، الحياة أولاً والفكر ثانياً»[2].

وينطلق محمد سعيد العشماوي من أسباب النزول وتنزل القرآن على سبب إلى ما يعتبره خصيصة للقرآن كله، ولفهم الشريعة بأسرها فيقول: «إن فكرة أن القرآن كائن حي تنزل على الأسباب، فكرة تختزل كل المقصود من الشريعة في فهم واحد، أن الشريعة تفاعل مع الحياة، ونسيج بالواقع، فهي قواعد للحياة وليست نظريات للفكر المجرد، إنها ضرورة تواكب الضرورات، وليست ترفاً تتزين به التركيبات العقلية أو تتبدى في ثياب من الجدل العقيم»[3].

أما نصر أبو زيد فقد أكثر من الإلحاح على ما يصفه بالعلاقة الجدلية بين النص والواقع، والأثر المهم لعلم أسباب النزول في كشف تلك العلاقة والتدليل عليها، ومن

---

(١) حسن حنفي: التراث والتجديد ص١٣٥، ١٣٦.

(٢) حسن حنفي: هموم الفكر والوطن ١/ ٢٠.

(٣) محمد سعيد العشماوي: أصول الشريعة ص٧٥.

ثم نجده يقول: إن «علم أسباب النزول من أهم العلوم الدالة والكاشفة عن علاقة النص بالواقع وجدله معه»[(١)].

وكما هي عادة العلمانيين في الإغراب والبحث عن جذور أجنبية لمفاهيم شرعية، يقارن نصر أبو زيد بين تصور النقاد العرب لمفهوم المحاكاة أو المماثلة أو التشبيه والذي تأثر بالتراث اليوناني؛ وأسباب النزول، مشيراً إلى أنه «إذا كان النقاد العرب قد نظروا لعلاقة النصوص الأدبية بالواقع من خلال مفهوم المحاكاة أو المماثلة والتشبيه والوصف؛ فإن علم أسباب النزول يمكن أن يطرح لنا مفهوماً مغايراً لعلاقة النص بالواقع، وإذا كانت مفاهيم النقد العربي عن المحاكاة قد تأثرت في صياغاتها الفلسفية بخطى التراث اليوناني بعد أن أعادت تأويله ليلائم واقع النصوص العربية؛ فإن علم أسباب النزول يزودنا من خلال الحقائق التي يطرحها علينا بمادة جديدة ترى النص استجابة للواقع تأييداً أو رفضاً، وتؤكد علاقة الحوار والجدل بين النص والواقع»[(٢)].

وقد يتعجب المرء من الدافع إلى هذا الإقحام - الذي يبدو مفتعلاً - لنظرية المحاكاة ذات الأصل اليوناني، والتي اتكأ عليها بعض النقاد في تفسير الأدب عموماً والشعر على وجه الخصوص[(٣)]، وما المبرر لإيرادها هنا في الكلام عن أسباب نزول النص القرآني؟

وفي ظني أن نصر أبو زيد لم يورد هذا الكلام اعتباطاً، وإنما جاء ذلك متسقاً مع نظرته للنص القرآني ومنهجية التعامل معه، فهذا النص عنده لا يخرج عن كونه في نهاية الأمر نصاً بشرياً، ومنتجاً ثقافياً يتعامل معه كما يتعامل مع سائر النصوص، وقد صرح

---

(١) د. نصر أبو زيد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن ص١٠٩.

(٢) المصدر السابق ص١٠٩.

(٣) انظر في الكلام عن نظرية المحاكاة: د. محمود الربيعي: في نقد الشعر ص١٥، ومديونة صليحة: نظرية المحاكاة بين الفلسفة والشعر ص٢.

بهذا الأمر دونما مواربة، فقال: «إن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً»[١]، وكعادته في المغالطة وإطلاق الأحكام بلا حجة أو دليل جزم أبو زيد بأن ما قرره آنفاً من كون القرآن منتجاً ثقافياً يعد «قضية بدهية لا تحتاج إثبات»[٢] وحقيقة «تبدو بديهية ومتفقاً عليها»[٣].

وهكذا يتحول هذا القول الفاسد في نفسه، والمناقض لإجماع الأمة القطعي المؤيد بالأدلة الشرعية والعقلية على أن القرآن كلام الله ووحيه وليس كلام البشر؛ إلى حقيقة بدهية متفق عليها، ولا تحتاج لإثبات عند نصر أبو زيد، وإن كان يعود ليعترف بأن الذي يعكر على رأيه - المنحرف في بشرية القرآن - هو الإيمان بنزول القرآن من السماء، وأنه لم ينشأ من الأرض أو من قول البشر، وأنه وحي الله الذي أوحاه الله إلى رسوله، وجاء به أمين الوحي جبريل، وبنص كلامه «فإن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص، يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البدهية ويعكر - من ثم - إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص»[٤].

وأما الرافضون لتلك الفكرة المنحرفة القائلة ببشرية النص القرآني، واعتباره مجرد نص لغوي مثل غيره من النصوص الأخرى؛ فهم في رأي أبو زيد يمثلون الاتجاهات الرجعية، التي صاغت تصوراً «يعزل النص عن سياق ظروفه الموضوعية التاريخية، بحيث يتباعد به عن طبيعته الأصلية بوصفه نصاً لغوياً، ويحوله إلى شيء له قداسته»[٥]، ورغم إقراره بسطوة تلك الاتجاهات وسيطرة أفكارها، فإن نصر أبو

---

(١) د. نصر أبو زيد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن ص٢٧.
(٢) المصدر السابق ص٢٨.
(٣) المصدر السابق ص٢٧.
(٤) المصدر السابق ص٢٧.
(٥) المصدر السابق ص١٤، وانظر: د. محمد عمارة: التفسير الماركسي للإسلام ص٤٦.

زيد يتفاخر بأنه هو ومن يوافقه في الرأي قد أضحوا «في موقف يسمح لنا بالقول بأن النصوص الدينية نصوص لغوية، شأنها شأن أية نصوص أخرى في الثقافة، وأن أصلها الإلهي لا يعني أنها في درسها وتحليلها تحتاج لمنهجيات ذات طبيعة خاصة تتناسب مع طبيعتها الإلهية الخاصة»(١).

وفي محاولة فاشلة للتخفيف من مصادمة هذا الطرح العلماني الفج المصادم لعقيدة كل مسلم في أن القرآن كلام الله ووحيه إلى رسوله؛ لجأ نصر أبو زيد إلى شيء من المراوغة والتحايل المليء بالمغالطات والهروب من محل النزاع الحقيقي حيث ذكر «أن الإيمان بالمصدر الإلهي للنص، ومن ثم لإمكانية أي وجود سابق لوجوده العيني في الواقع والثقافة؛ أمر لا يتعارض مع تحليل النص من خلال فهم الثقافة التي ينتمي إليها.. إن ألوهية مصدر النص لا تنفي واقعية محتواه، ولا تنفي من ثم انتماءه إلى ثقافة البشر»(٢).

ولا يخفى ما في هذا الكلام من خداع فج، حتى بالمعايير العلمانية، فالقرآن إما وحي إلهي نزل من عند الله - وهو ما يعتقده كل مسلم - وإما منتج ثقافي بشري - كما زعم أبو زيد - ولا واسطة بين القولين البتة، إلا عند من يتلبسون بلباس التقية، ويحاولون التلاعب بالمصطلحات خوفاً من مصادمة عقائد جماهير الأمة!

ثالثاً: صور من التحريف العلماني لمفهوم أسباب النزول:

والمتتبع لكتابات العلمانيين حول أسباب النزول يمكنه أن يرصد محاولات عدة للتلاعب بمفهوم سبب النزول، الذي درج أهل العلم المتقدمون على استعماله،

(١) د. نصر أبو زيد: نقد الخطاب الديني ص٢٠٦.
(٢) د. نصر أبو زيد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن ص٢٧.

وألفوا عشرات الكتب وفقاً له، وقد أخذت تلك المحاولات العلمانية صوراً شتى، نشير إلى أهمها فيما يلي:

١ - فيما يتعلق بالاسم نفسه الذي سمى به هذا النوع من علوم القرآن - أي سبب النزول - نلاحظ أنه لا إشكال عند العلمانيين في تجاوزه في صورته التراثية من أجل الانطلاق إلى الغاية والمقصود منه في العصر الحاضر، ومن ثم الاستعاضة عنه باسم جديد، والتعبير عنه بما يدل على حقيقته - وفقاً للتصور العلماني المتأثر بالمنهج الماركسي عند بعضهم - وهو أولوية الواقع على الفكر.

وفي تقرير هذا المعنى يقول حسن حنفي: إن «ما عبر عنه القدماء باسم أسباب النزول، لهو في الحقيقة أسبقية الواقع على الفكر ومناداته له، كما أن ما عبر عنه القدماء باسم الناسخ والمنسوخ، ليدل على أن الفكر يتجدد طبقاً لقدرات الواقع وبناء على متطلباته، إن تراخى الواقع تراخى الفكر، وإن اشتد الواقع اشتد الفكر»[١].

ومن المحاولات الأخرى للتخلص من مسألة التسمية بسبب النزول، ما ذكره محمد شحرور من التفرقة بين مناسبات النزول وأسباب النزول، حيث نقل كلاماً للزركشي حول عادة الصحابة والتابعين في القول بأن هذه الآية نزلت في كذا، قاصدين بذلك أنها تتضمن هذا الحكم، لا أن هذا كان السبب في نزولها[٢]، ثم عقب شحرور على كلام الزركشي بأن عبارته تذكر بأن علي بن أبي طالب رضي الله عنه[٣] «كان

(١) التراث والتجديد ص١٥.

(٢) الزركشي: البرهان في علوم القرآن ١/ ٣١، ٣٢.

(٣) ومن الملاحظ أن شحرور قد ساق دعوى أن علياً رضي الله عنه كان يسمي أسباب النزول بالملابسات، بدون توثيق أو مرجع، يدل على ثبوتها، وهي سمة مطردة في كتابات العلمانيين حيث يرسلون القول على عواهنه دونما حرج!

يسميها مناسبات النزول، وليس أسباب النزول، والفرق بين التسميتين لا يخفى على أهله»[1].

ومن الواضح أن محاولة شحرور هذه تأتي من منطلق نفيه لوجود أسباب نزول في القرآن، وإثبات ذلك فيما يتعلق بالكتاب[2]، ولعله رأى أن مناسبات النزول أخف في الدلالة من أسباب النزول، ثم هي لا تتعارض مع دعواه في التفرقة بين القرآن والكتاب، ولا يخفى ما في هذا الكلام من مغالطات عدة.

فتفرقته بين الكتاب والقرآن فيما يصدق عليه كل واحد منهما تفرقة باطلة تماماً، وكلام الزركشي لا يدل على دعواه بالتفرقة بين أسباب النزول ومناسباته، وإنما يريد الزركشي أن ينبه إلى أن قول بعض الصحابة والتابعين إن هذه الآية نزلت في كذا لا يلزم منه أن هذا سبب نزولها المباشر، وإنما يقصدون أحياناً أن الآية تتضمن هذا الحكم ويمكن أن يستدل بها عليه، ولا يعني ذلك أنه ليس هناك أسباب للنزول، ولا أن كل ما نقل عن الصحابة من أن الآية نزلت في كذا يعني الاستدلال به، بل ما نقله عنهم يتضمن النوعين، فهو أسباب تارة واستدلال تارة أخرى.

وتأثراً بخلفيته القانونية عقد محمد سعيد العشماوي مقارنة بين أسباب النزول، وما يعرف بالأعمال التحضيرية للقانون، انتهى من خلالها إلى أن «أسباب النزول هي ما يمكن أن يقال عنه بلغة القانون المعاصرة الأعمال التحضيرية للقانون، وإذا كانت هذه الأعمال لازمة لبيان سبب وضع النص القانوني، وظروف وضعه، وما كان مقترحاً بشأنه وما أدخل عليه من تعديل حتى صار إلى الشكل الذي أصبح عليه.. فإن أسباب

---

(١) محمد شحرور: نحو أصول جديدة ص٨٤.

(٢) انظر: محمد شحرور: الكتاب والقرآن ص٩٢.

التنزيل هي ما يمثل الأعمال التحضيرية للنص القانوني، وهي ألزم في تفسير آيات القرآن من لزوم الأعمال لتفسير النصوص»[١].

ومع الإقرار بأن المشابهة بين أمرين لا تعني التماثل التام بينهما، لكن لا يخفى أن المقارنة بين أسباب النزول لآيات القرآن والأعمال التحضيرية للقانون غير دقيقة، كما أنها لا تخلو من إيحاءات وأغراض علمانية معروفة التوجه، فالقرآن ابتداء وانتهاء هو كلام الله ووحيه لعباده، والمتصف بالشمول والعموم، وهو يختلف تماماً عن النص القانوني الذي تضعه لجنة بشرية، بعد سلسلة من المداولات والمناقشات والتعديلات والتغييرات، حتى تصل لصورته النهائية، ولا يمكن عزل هذا النص القانوني عن أعماله التحضيرية.

ولدى سامر الإسلامبولي نجد دعوة صريحة إلى إلغاء مفهوم أسباب النزول، على أن يوضع مكانه مفهوم آخر وهو «تاريخية النزول» معللاً ذلك بتعليل غير صحيح، حيث خلط بين مفهوم السبب في علم أصول الفقه، ومفهوم السبب في علوم القرآن، مع أن بين المفهومين فارقاً كبيراً.

وبناء على هذا الخلط بين المصطلحين جزم الإسلامبولي بأنه «لا يصح استخدام كلمة (سبب) على نزول التشريع الإلهي؛ لأن السبب هو: ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم، وهذا غير منطبق على التشريع، لأنه سوف ينزل لا محالة كونه تشريعاً إنسانياً عالمياً وليس قومياً عينياً، والأصح إطلاق كلمة تاريخية نزول التشريع، التي تفيد دلالة الوقت والحدث المناسب الذي تم اختياره من قبل الخالق، لينزل النص التشريعي بصياغة مناسبة فوراً؛ لأن النص التشريعي ليس للتلاوة، إنما هو تشريع للواقع الاجتماعي، ومن هذا الوجه ارتبطت أحداث معينة بنزول النص

---

(١) محمد سعيد العشماوي: أصول الشريعة ص٦٨.

التشريعي ليس كسبب نزول له، وإنما كظرف مناسب لإنزال النص الإلهي إلى حيز التطبيق العملي»[1].

ووفقاً لهذا التعليل العليل انتهى الإسلامبولي إلى أن «مفهوم أسباب النزول يجب أن يُلغى ويوضع مكانه مفهوم تاريخية النزول، وبالتالي يفهم الدارس لهذا الموضوع من العنوان ابتداء أنه يدرس الظروف والحيثيات الزمكانية للمجتمع الذي تمت فيه صياغة ونزول النص الإلهي»[2].

ومنشأ الخلط والغلط في هذا الكلام ظن قائله أن مصطلح السبب لا يطلق إلا على ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم، وهذا فهم خاطئ، فالسبب بمفهومه العام أشمل من ذلك بكثير، ثم هو عند علماء القرآن يقصد به ما نزلت الآيات عقبه أو متحدثة عنه، ولا يقصدون أنه لو عدم لما نزلت الآيات أصلاً.

ولعل من المفيد أن نقارن هنا تلك المحاولات العلمانية للتفلت من مصطلح أسباب النزول بمحاولات بعض الكتاب الإسلاميين لنحت مصطلح جديد، يستفيد من أسباب النزول، ويبني عليها ويوسع من دائرتها.

ونعني بذلك مصطلح «الملابسات التاريخية»[3]، الذي أكثر سيد قطب من استخدامه، وأكد على ضرورة الإلمام بالظروف والملابسات المحيطة بنزول آيات القرآن؛ حتى تفهم على وجهها الصحيح أولاً، ثم ليستفاد من ذلك في الانتفاع بتوجيهاته، وتطبيقها تطبيقاً عملياً في دنيا الناس ثانياً؛ وهكذا يصير من اللازم «استصحاب الأحوال، والملابسات، والظروف، والحاجات، والمقتضيات الواقعية

---

(١) سامر الإسلامبولي: ظاهرة النص القرآني تاريخ ومعاصرة ص١٢٤، ١٢٥.
(٢) المصدر السابق ص١٢٥.
(٣) انظر: أحمد قوشتي: مناهج الاستدلال على مسائل العقيدة ص٥٣٤، ٥٣٥.

العملية التي صاحبت نزول النص القرآني، لا بد من هذا لإدراك وجهة النص وأبعاد مدلولاته، ولرؤية حيويته وهو يعمل في وسط حي، ويواجه حالة واقعية، كما يواجه أحياء يتحركون معه أو ضده، وهذه الرؤية ضرورية لفقه أحكامه وتذوقها، كما هي ضرورية للانتفاع بتوجيهاته كلما تكررت تلك الظروف والملابسات في فترة تاريخية تالية، وعلى الأخص فيما يواجهنا اليوم، ونحن نستأنف الدعوة الإسلامية»[١].

وفهم النصوص القرآنية وإدراكها حق الإدراك لا يتوقف - في رأيه - على التعامل مع مدلولاتها البيانية واللغوية فقط «إنما تدرك أولاً - وقبل كل شيء- بالحياة في جوها التاريخي الحركي، وفي واقعيتها الإيجابية، وتعاملها مع الواقع الحي، وهي - وإن كانت أبعد مدى وأبقى أثراً من الواقع التاريخي الذي جاءت تواجهه - لا تتكشف عن هذا المدى البعيد إلا في ضوء ذلك الواقع التاريخي، ثم يبقى لها إيحاؤها الدائم، وفاعليتها المستمرة»[٢].

وتجدر الإشارة إلى أن مصطلح «الملابسات التاريخية» عند سيد قطب لا يساوي تماماً مصطلح أسباب النزول الذي عني به المفسرون؛ وإنما هو أوسع نطاقاً وأكثر شمولاً، فأسباب النزول جزء من الملابسات التاريخية، لكن تضاف إليها أمور أخرى؛ منها: الجو العام المصاحب لنزول السورة أو الآية المعينة، وواقع المسلمين، وواقع المشركين، وملامح كل فريق، والمرحلة التي وصلت إليها الدولة المسلمة، والمجتمع المسلم تربويّاً ودعويّاً وجهاديّاً وغير ذلك من أمور.

لكن مع كل هذا الاهتمام بالملابسات التاريخية؛ فإن سيد قطب لا يجعل نزول الآيات لسبب معين أو لحادثة ما قيداً على معناها، أو حصراً لأحكامها فيمن نزلت فيهم

---

(١) سيد قطب: في ظلال القرآن ٤/ ٢١٢١، ٢١٢٢.

(٢) المصدر السابق ٣/ ١٤٥٣.

فقط؛ وإنما هي عامة في كل زمان ومكان، وتصلح لكل جماعة وطائفة، ومن إعجاز القرآن وصلاحيته لكل العصور والأجيال أن «النصوص التي نزلت لتواجه معركة معينة، ما تزال بذاتها تصور طبيعة المعركة الدائمة المتجددة بين الجماعة المسلمة في كل مكان وعلى توالي الأجيال، وبين أعدائها التقليديين الذين ما يزالون هم هم، وما تزال حوافزها هي هي في أصلها، وإن اختلفت أشكالها وظواهرها القريبة، وما تزال أهدافهم هي هي في طبيعتها، وإن اختلفت أدواتها ووسائلها»[(١)].

٢ - فيما يتعلق بحقيقة أسباب النزول وطريقة المعرفة بها، فثمة اتفاق بين أهل العلم على أن مدار المعرفة بأسباب النزول هو النقل والرواية، وأنه لا يحل التكلم ابتداء في هذا الباب، وإثبات سبب نزول معين إلا بالاعتماد أولاً على الرواية والسماع، وأن المرجع في معرفة أسباب النزول هو النقل الصحيح عن صحابة رسول الله ﷺ، لأنهم هم وحدهم الذين عاصروا الوحي، وعايشوا التنزيل، ووقفوا على الأحداث والوقائع التي أحاطت بما نزل من آيات القرآن الكريم على سبب، كما أنهم سمعوا من الرسول الكريم ﷺ ما لم يسمعه غيرهم، ومن ثم فقد تحتم أن ينفرد هؤلاء الصحابة بكونهم المرجع المعتبر في معرفة أسباب النزول، ولا مجال لعمل العقل في هذا الأمر، اللهم إلا أن يكون في إطار ما ورد من أسباب النزول، ونقل عن الصحابة، وتعدد في الحادثة الواحدة، فإن عمل العقل عندئذ يتمثل في محاولة الترجيح بين الروايات، أو الجمع بينها فيما ظاهره التعارض منها[(٢)].

وقد نبه الواحدي في مقدمة كتابه أسباب النزول على هذا الأمر، وذكر أنه «لا يحل القول في أسباب نزول الكتاب، إلا بالرواية والسماع ممن شاهدوا التنزيل،

(١) سيد قطب: في ظلال القرآن ١/ ٥٦٦.

(٢) الموسوعة القرآنية المتخصصة ص٣٥.

ووقفوا على الأسباب، وبحثوا عن علمها وجدوا في الطلاب، وقد ورد الشرع بالوعيد للجاهل ذي العثار في العلم بالنار»[(١)].

فإذا ما انتقلنا إلى العلمانيين فسوف نجد لديهم إلحاحاً واضحاً على تجاوز هذه الحقيقة المتفق عليها، وتفريغ أسباب النزول من أهم أركانها المبينة لطبيعتها.

ونعني بذلك أن أسباب النزول مدارها على النقل والرواية ممن شهد نزول القرآن، وهو الأمر الذي أراد العلمانيون تجاهله، كي يوسعوا من دائرة أسباب النزول، وليصير المقصود بها ارتباط الفكر بالواقع، دون أن يقتصر ذلك على سبب تاريخي وقع لآية بعينها، بل من الممكن استنباط أسباب النزول عقلاً ونظراً دون ورود خبر مروي، أو نقل موثوق به عمن شهد التنزيل.

وقد نص حسن حنفي صراحة على أنه «لا يهم معرفة سبب آية كسبب تاريخي في حد ذاته، بل الدلالة العامة لأسباب النزول، فقد يختلف فيها الرواة ولا يهم تعدد الأسباب، بل السبب أي ارتباط الفكر بالواقع»[(٢)].

وثمة محاولة مشابهة من محمد عابد الجابري لتوسيع دائرة المقصود بأسباب النزول، بحيث لا يقتصر على الحادثة المعينة التي نزل الحكم بشأنها، وإنما يشمل مجمل الظروف التاريخية التي نزل النص فيها، والتي يؤثر أن يطلق عليها وصف «الظرفية التي كانت سائدة»[(٣)]، وفي شرح فكرته تلك يشير الجابري إلى أن المرحلة المدنية من النبوة كانت غنية بأحداث متداخلة متزاحمة متقلبة، وصحيح أن التنزيل لم

---

(١) الواحدي: أسباب النزول ص١٠، وانظر: السيوطي: الإتقان في علوم القرآن ١/ ١١٤.

(٢) حسن حنفي: من النقل إلى العقل، الجزء الأول: علوم القرآن من المحمول إلى الحامل ص٨٣.

(٣) انظر: محمد عابد الجابري فهم القرآن الحكيم، التفسير الواضح حسب ترتيب النزول الجزء الثالث ص٣٣.

يتتبعها كلها، لكنه كاد يغطيها بخطاب مباشر تارة وغير مباشر تارة أخرى، بما في ذلك الإجابة عن الأسئلة التي يطرحها الناس، وفي مثل هذه الحالة كان لا بد للأجوبة أن تأتي ذات علاقة بالوضع المعيش، وبناء على ذلك «فليست ما يعبر عنها عادة بأسباب النزول هي وحدها التي يجب الأخذ بها عند محاولة فهم هذا الجواب أو ذلك، بل لا بد من مراعاة الظرفية التي كانت سائدة»[1].

وانطلاقاً من هذا التصور انتهى الجابري إلى أنه لا بد من إدخال كثير من المرونة على القوالب الفكرية الأصولية وغيرها التي وجهت عملية فهم القرآن منذ عصر التدوين، وهذه المرونة عند الرجل لا تقف عند حد، بل يمكن معها التحرر من كل المصطلحات القديمة، ومن ثم نجده يقول نصاً: «لا بد إذن من التحرر من المفاهيم المقولبة، التي تتعامل مع الذكر الحكيم كنص جامد يجب تطويع معطياته معها، بينما أن الواجب هو العكس، أعني تطويعها هي مع غنى النص وحركيته، وإن اقتضى الحال التحرر منها تماماً، لأنها تقضي على الحكمة من تنجيم آي الذكر الحكيم»[2].

وهكذا مع تلك المرونة المزعومة، ودعوات التحرر المنفلتة من كل قيد يمكننا على سبيل المثال أن نجد باب أسباب النزول في صورته المعروفة عند أهل العلم قديماً وحديثاً، قد تم قلبه رأساً على عقب، سواء من حيث الاسم، أو من حيث طبيعته الموقوفة على النقل والرواية.

والعجيب حقاً أننا لا نجد مع هذه الدعاوي العريضة التي قدمها هؤلاء النفر من العلمانيين لإعادة قراءة باب أسباب النزول وما أشبهه من علوم المتقدمين رؤية

---

(١) المصدر السابق ص٣٣.

(٢) المصدر السابق ص٣٣، ٣٤.

متماسكة ورصينة، يمكن أن تزاحم الرؤية التراثية وإنما الأمر كله لا يتجاوز مجرد جعجعات فارغة، لا تقنع منصفاً، ولا تنهض على أسس ثابتة.

ومن الشخصيات الأخرى التي انتقدت ما انتهى إليه المفسرون والأصوليون من القول بأن أسباب النزول موقوفة على الرواية والسماع: علي أومليل، والذي رأى أن مثل هذا المبدأ قد أدى إلى أن تكون «هذه الأسباب قد ثبتت مرة واحدة وإلى الأبد، فلا ينبغي أن يظل باب الأسباب مفتوحاً، ولا للظرفيات المتغيرة أن تغير من هوية النص أي من ثبات الحكم»[١].

وهو يتساءل بحسرة «لماذا جعلوا أسباب النزول موقوفة فأقفلوا الأسئلة»[٢]. ثم يتخيل ما يمكن أن يكون عليه الحال لو لم يحدث ذلك، وتُرِك باب السؤال مفتوحاً، ومن ثم باب الجواب، الذي سوف يتغير بدوره، ويفتح باب تطوير الأحكام الشرعية على مصراعيه، يقول أومليل: «ماذا لو لم يعتبروا أسباب النزول موقوفة؟ آنذاك سيمكن تعميم الحق في السؤال، ولن تكون الأسئلة الوحيدة التي طرحت هي تلك التي طرحها الأسلاف خلال فترة محدودة واستثنائية. هؤلاء طرحوا أسئلتهم قبل صدور النص، في حين أن الأسئلة المفتوحة ستكون استجواباً مستمراً للنص، بعد أن صارت أسئلة الأسلاف في ذمة الماضي»[٣].

أما نصر أبو زيد فقد زعم أن أسباب النزول ليست سوى السياق الاجتماعي للنصوص[٤]، وبناء على هذا المفهوم المدعى - وغير الدقيق - رأى أن تلك الأسباب

---

(١) علي أومليل: في شرعية الاختلاف ص٥٢.

(٢) المصدر السابق ص٥٤

(٣) المصدر السابق ص٥٤.

(٤) نصر أبو زيد مفهوم النص ص١٢٦.

يمكن الوصول إليها من خارج النص - أي عبر النقل والرواية، كما «يمكن كذلك الوصول إليها من داخل النص، سواء في بنيته الخاصة أو في علاقته بالأجزاء الأخرى من النص العام»[١].

ويؤكد أبو زيد فكرته هذا بانتقاد منهج العلماء المتقدمين في التعامل مع باب أسباب النزول، وكيفية الوصول إليها، واقتصارهم على النقل والرواية وهي أمور خارجة عن النص نفسه كما يرى أبو زيد، حيث يقول: «ولقد كانت معضلة القدماء أنهم لم يجدوا وسيلة للوصول لأسباب النزول إلا الاستناد إلى الواقع الخارجي والترجيح بين المرويات، ولم ينتبهوا إلى أن في النص دائماً دوال يمكن أن يكشف تحليلها عن ما هو خارج النص، ومن ثم يمكن اكتشاف أسباب النزول من داخل النص، كما يمكن اكتشاف دلالة النص بمعرفة سياقه الخارجي»[٢].

ولعله لا يخفى ما في هذا الكلام من خلط ومجازفات، فسبب النزول - كما تقدم معنا - يقصد به ما نزلت الآية أو الآيات متحدثة عنه أو مبينة لحكمه أيام وقوعه[٣]، ومعنى ذلك أن هناك واقعة ما حدثت في زمنه ﷺ، وكانت سبباً نزلت الآيات على إثره، والوقائع التاريخية مردها أساساً إلى باب النقل أو الرواية.

وقد يكون للعقل مدخل في فهم هذه الروايات، أو الاستنباط منها، أو إدراك علة في متونها، أو ترجيح رواية على أخرى طبقاً لسياق النص، لكن لا يتصور بحال أن يكون له مدخل أو دور في إيجادها أو الادعاء بحصولها، دون وجود خبر دال على ذلك، فالعقل يفهم، لكنه لا ينشئ ما كان مداره على النقل والخبر.

---

(١) المصدر السابق ص١٢٦.

(٢) نصر أبو زيد مفهوم النص ص١٢٦.

(٣) انظر: الزرقاني: مناهل العرفان ١/ ١٠٦، ود. محمد أبو شهبة: المدخل لدراسة القرآن الكريم ص١٣٢، ود. فضل عباس: إتقان البرهان في علوم القرآن ١/ ٢٥٣.

ومن التناقض الواضح لدى نصر أبو زيد أنه أقر - نظرياً - بالطبيعة النقلية لأسباب النزول وما أشبهها من مباحث علوم القرآن، حيث أشار إلى ما يسميه بالجوانب العامة الخارجية للنص، مثل: العلم بأسباب النزول والقصص والمكي والمدني والناسخ والمنسوخ، وبنص كلامه فإن هذه الجوانب «كلها علوم نقلية تعتمد على الرواية عند القدماء، ولا مجال فيها للاجتهاد، سوى الترجيح بين الروايات أو محاولة الجمع بينها»(١).

ويزداد الأمر وضوحاً إذا علمنا أن هذا التهويم النظري الذي ذكره نصر أبو زيد حول إمكانية اكتشاف أسباب النزول من داخل النص وليس من خارجه فحسب، لم يصاحبه تطبيق عملي ذو بال، يمكننا من التعامل معه بجدية، وإلا فأين هي الآيات التي استنبط هؤلاء العلمانيون سبب نزولها من داخل النص وحده، ثم ما العمل يا ترى إذا استنبط شخص سبب نزول ما، واستنبط آخر سبب نزول مختلف، ولا سيما إذا تذكرنا ما ألح عليه العلمانيون من أن دلالات النص مفتوحة، وقابلة للعديد من التأويلات، ولا يمكن القطع بصحة واحد منها ورفض ما سواه، وهكذا يتحول الأمر إلى فوضى لا ضابط لها بحال!

وليس بمستبعد أن يكون نصر أبو زيد قد تأثر بما قرره المستشرق نولدكه في كيفية معرفة ترتيب سور القرآن، حيث اقترح نولدكه معايير موضوعية لترتيب سور القرآن حسب النزول، بحيث لا تعتمد هذه المعايير على الروايات، وإنما على مضمون السور القرآنية، وانطلاقاً من أمرين أساسيين، هما(٢):

---

(١) د. نصر أبو زيد: مفهوم النص ص٢٦٣.

(٢) انظر: محمد عابد الجابري: مدخل إلى القرآن الكريم ص٢٤٠، ٢٤١، وبسام الجمل: أسباب النزول ص٤٠، ٤١.

أ- الإشارات التي تحيل في القرآن إلى وقائع تاريخية، وإذا كانت السور المكية - حسب رأيه - لا تقدم لنا في هذا المجال سوى ما يسمح بالتمييز في المرحلة المكية بين ثلاث حقب، فإن السور المدنية تحتوي على كثير من الآيات تشير إلى حوادث وقعت قبيل نزولها.

ب- خصائص النص القرآني، وبالخصوص منها الفرق الواضح بين السور المكية والسور المدنية، سواء على مستوى الأسلوب أو مستوى الموضوعات.

وعلى أساس هذين المعيارين وضع نولدكه ترتيباً للقرآن حسب النزول، وقد تبناه المستشرق الفرنسي بلاشير، مع تعديلات طفيفة[١].

ولا يخفى ما في هذا الكلام من خلط واضح بين أمرين مختلفين، أحدهما معرفة المكي والمدني من سور القرآن، والآخر الترتيب الدقيق للسور ومعرفة أيها نزل قبل الآخر، والمعايير المذكورة - وقد ذكر ما هو أدق منها وأصح علماء المسلمين[٢] - قد تفيد في الأمر الأول، لكنها لا يمكن أن تفي بمعرفة ترتيب نزول سور القرآن، ولذا نجد أن نفراً من العلمانيين مثل أركون[٣]، والجابري[٤] قد أقروا بهزالة النتائج، التي توصل إليها المستشرقون في هذا الصدد.

---

(١) انظر: محمد عابد الجابري: مدخل إلى القرآن الكريم ص٢٤١، وفهم القرآن الحكيم ١/ ١٠، ومحمد سعيد العشماوي: أصول الشريعة هامش ص٦٠، وبسام الجمل: أسباب النزول ص٤٠، ٤١.

(٢) انظر: الزركشي: البرهان في علوم القرآن ١/ ١٨٨، والسيوطي: الإتقان في علوم القرآن ١/ ٦٨، والزرقاني: مناهل العرفان ١/ ١٩٣، ومناع القطان: مباحث في علوم القرآن ص٤٩، ٥٠، ود. مساعد الطيار: المحرر في علوم القرآن ص١١٢.

(٣) انظر: محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ص٧٢.

(٤) انظر: محمد عابد الجابري: مدخل إلى القرآن الكريم ص٢٤٣.

والأمر نفسه ينطبق على أسباب النزول، فقد يدل مضمون بعض الآيات على مدنيتها أو مكيتها، أو تقدمها أو تأخرها، أو ارتباطها بحادثة ما في الجملة كغزوة من الغزوات مثلاً، لكن ذلك كله لا يكفي لمعرفة الأسباب تفصيلاً، كما لا يعم كل آيات القرآن ذوات السبب، ويبقى الاعتماد الأساسي على النقل بوصفه وسيلة رئيسة للتعرف إلى أسباب نزول القرآن الكريم.

٣ - تقدم معنا سابقاً أن سبب النزول هو ما نزلت الآية أو الآيات متحدثة عنه أو مبينة لحكمه أيام وقوعه، وأن تقييد التعريف بقولنا «أيام وقوعه» مهم جداً، لأنه يرسم حدود أسباب النزول، ويبين المجال الذي تقف عنده، فسبب النزول مرتبط بزمن نزول الآيات، وما حدث قبل ذلك لا يدخل في أسباب النزول، لأنه لم يعاصر زمان نزول الوحي، وبهذا القيد يُمنَع إقحام كثير من القصص في دائرة أسباب النزول(١).

وقد نبه إلى هذا المعنى بعض أهل العلم من القدامى والمعاصرين(٢)، وكما قال السيوطي فإن «الذي يتحرر في سبب النزول أنه ما نزلت الآية أيام وقوعه، ليخرج ما ذكره الواحدي في سورة الفيل من أن سببها قصة قدوم الحبشة به، فإن ذلك ليس من أسباب النزول في شيء، بل هو من باب الإخبار عن الوقائع الماضية، كذكر قصة قوم نوح وعاد وثمود وبناء البيت ونحو ذلك، وكذلك ذكره في قوله: ﴿**وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلاً**﴾ [النساء: ١٢٥] سبب اتخاذه خليلاً، ليس ذلك من أسباب نزول القرآن كما لا يخفى»(٣).

---

(١) انظر: عماد الرشيد: أسباب النزول ص٢٦، ٢٧.

(٢) انظر: السيوطي: الإتقان في علوم القرآن ١/ ١١٦، والزرقاني: مناهل العرفان ١/ ١٠٨، ومناع القطان: مباحث في علوم القرآن ص٧٨، ود. فضل عباس: إتقان البرهان في علوم القرآن/ ٢٥٣، ٢٥٤.

(٣) السيوطي: الإتقان في علوم القرآن ١/ ١١٦.

ومن العلماء المعاصرين نبه الشيخ الزرقاني إلى أن «كلمة أيام وقوعه في تعريف سبب النزول قيد لا بد منه للاحتراز عن الآية أو الآيات التي تنزل ابتداء من غير سبب، بينما هي تتحدث عن بعض الوقائع والأحوال الماضية أو المستقبلة، كبعض قصص الأنبياء السابقين وأممهم، وكالحديث عن الساعة وما يتصل بها، وهو كثير في القرآن الكريم»[١].

فإذا ما جئنا لمواقف بعض العلمانيين من هذا التقييد المهم، فسوف نجد أن محمد أركون لا يلقي له بالاً، بل يزعم أن قصص الأنبياء شكلت الخلفية الأسطورية التي انبثقت منها أسباب النزول، فيقول: «يوجد في التراث الإسلامي شيء يدعى قصص الأنبياء، وهي التي تحتوي على العديد من القصص، ونخص بالذكر منها تلك التي جمعها يهوديان اعتنقا الإسلام، وهما كعب الأحبار ووهب بن منبه، وهذه القصص العديدة تشكل الخلفية الأسطورية التي تفسر لنا نزول كل آية من آيات القرآن.. إن هذه القصص تبين لنا العلاقة القوية بين تفاسير القرآن، وبين المخيال الديني الذي ساد طيلة القرون الهجرية الثلاثة الأولى، في الوسط الطائفي لمنطقة الشرق الأدنى»[٢].

ولست أدري أي منهجية علمية ودقة بحثية تلك التي يدندن حولها أركون دائماً، ثم هو يصدر أحكاماً لم يسبقه إليها أحد، ولم يقم عليها أي دليل أو برهان، وأعني بذلك قوله الآنف الذكر إن «هذه القصص العديدة تشكل الخلفية الأسطورية التي تفسر لنا نزول كل آية من آيات القرآن».

---

(١) عبد الرحيم الزرقاني: مناهل العرفان ١/١٠٨.

(٢) محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ص٣٠.

فهل القرآن الكريم مقتصر فقط على القصص؟ وهل ما ورد بشأنها من إسرائيليات يفسر لنا نزول كل آية من آيات القرآن؟ وهل قبل علماء التفسير جميعاً تلك القصص، واعتمدوا عليها في تفسيرهم للقرآن كله؟ وبالطبع فإن الإجابة عن الأسئلة السابقة كلها بالنفي، لكن هكذا هي عادة كثير من العلمانيين، أن يطلقوا أحكاماً ضخمة دونما مستند، ثم يسوقونها كما لو كانت حقيقة لا مجال للتشكيك فيها.

وخلافاً لرأي أركون المتقدم فقد أقر بسام الجمل أن جانباً من القصص القرآني يخرج عند الفحص عن حد علم أسباب النزول ودلالاته الاصطلاحية، لخروجه عن مرحلة الوحي المحمدي[1]، ومن ثم انتقد الواحدي في إيراده سبب نزول لقوله تعالى: **﴿إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءاً ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْياً وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾** [البقرة:٢٦٠]. كما انتقد الرازي لإيراده سبب نزول لقوله تعالى: **﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ﴾** [البقرة: ٢٥٩].

٤ - لم يكتف بعض العلمانيين بالتلاعب في المفهوم المستقر لأسباب النزول، أو توظيفه لخدمة أهدافهم، وإنما تجاوزوه من خلال نحت مصطلح جديد أكثر خطورة، وهي عادة مطردة في باب الانحرافات الفكرية أن يبدأ الأمر بمسألة أو فكرة ما، ثم تتنابها تطورات وتحولات عدة، تذهب بها لمسار أكثر غلواً وأشد انحرافاً.

والمثال الواضح في هذا الصدد هو مصطلح «السياق التاريخي الاجتماعي لنزول الوحي» الذي ذكره نصر أبو زيد، ورأى أنه يمثل منظوراً أوسع للتعامل مع النصوص، وعنصراً مهماً من عناصر منهج تجديدي، يسمى بمنهج القراءة السياقية للنصوص.

---

(١) انظر: بسام الجمل: أسباب النزول ص١٧٢.

وهذا المنهج المزعوم لا يعتبر جديداً تماماً في رأي نصر أبو زيد، وإنما يعتبره مزيجاً من تطوير مناهج علم أصول الفقه التقليدي من جهة، واستمراراً لجهود رواد النهضة خاصة محمد عبده، وأمين الخولي من جهة أخرى، ومن هذا المنطلق فإن هذا المنهج لا يرفض منظومة علوم القرآن، خاصة علم أسباب النزول وعلم الناسخ والمنسوخ، إلى جانب منظومة علوم اللغة كأدوات أساسية للتفسير واستخراج الأحكام واستنباطها من النصوص، بل يجعل هذه الأدوات من أهم أدوات منهج القراءة السياقية[1].

وبينما يؤكد علماء الأصول على أهمية أسباب النزول لفهم المعنى، فإن هذا المنهج الجديد، وما يتضمنه من القراءة السياقية للنصوص، يتعامل مع المسألة من منظور أوسع «وهو مجمل السياق التاريخي الاجتماعي - القرن السابع الميلادي - لنزول الوحي، لأنه هو السياق الذي يمكن للباحث من خلاله أن يحدد في إطار الأحكام والتشريعات مثلاً بين ما هو من إنشاء الوحي أصلاً، وبين ما هو من العادات والأعراف الدينية أو الاجتماعية السابقة على الإسلام، كما يمكن التمييز في هذه الأخيرة بين ما تقبله الإسلام تقبلاً كاملاً مع تطويره كالحج مثلاً، وبين ما تقبله تقبلاً جزئياً مع الإيحاء بأهمية تطويره للمسلمين، مثل مسألة العبودية، وقضايا حقوق النساء، والحروب»[2].

وبهذه الطريقة يتم التفرقة بوضوح بين السياق التاريخي الاجتماعي، وأسباب النزول، بما يمهد للاستغناء عنها وترسيخ المصطلح الجديد، وقد أكد نصر أبو زيد على تلك التفرقة، فقال: «علينا التفريق بين أسباب النزول كمصطلح معروف في المعنى الفقهي في المرويات التراثية، وما أسميه السياق التاريخي للوحي، هذا السياق

(١) انظر: نصر أبو زيد: دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة ص٢٠٣.
(٢) المصدر السابق ص٢٠٢.

لا يمكنه أن يتجاهل مفهوم أسباب النزول في المعنى التاريخي للوحي، لكنه لا يتعامل معه تعاملاً نقدياً، لأن بعض هذه الأسباب متناقض، وبعضها الآخر يأتي تبريراً لمعنى معين، يريد المفسر أن يفرضه، كما يجب عدم الاكتفاء بأسباب النزول، لأنها كما ذكرت قليلة»[1].

وهكذا ينتهي بنا الأمر مع نصر أبو زيد، وما يسميه بالسياق التاريخي الاجتماعي لنزول الوحي إلى حيلة جديدة تضاف لأخواتها من حيل التفلت من دلالات النصوص الشرعية وأحكامها الواضحة.

ولم تعد الحيلة هذه المرة هي قضية أسباب النزول، وهل العبرة في التعامل معها، وفهمها بعموم الألفاظ أم بخصوص الأسباب، وإنما تم صك مصطلح جديد يفتح باباً أوسع للتملص من كل حكم شرعي، لا يتناسب مع العقلية العلمانية، بحجة أنه كان حكماً مؤقتاً متناسباً مع السياق التاريخي الاجتماعي لنزول الوحي في القرن السابع الميلادي، ولا غضاضة مطلقاً في تجاوزه وعدم التقيد به.

ويندرج في ذلك جل ما يتعلق بقضايا المرأة: كالحجاب والقوامة والإرث والولاية، فضلاً عن مسائل الجهاد والحدود والخلافة والحرية الدينية، وغيرها من القضايا التي تمثل مصدر حساسية هائلة للعلمانيين، نظراً لتعارضها مع ما انتهت إليه العقلية الغربية الحديثة، في نسختها الديمقراطية الليبرالية المعاصرة.

٥ - وقبل أن نختم الكلام عن المفهوم العلماني لأسباب النزول، ننبه إلى أن هذا الخلط المتعمد، ومحاولات وضع مفهوم جديد بقصد التوظيف المغرض لأسباب

---

(١) انظر: حوار محمد علي الأتاسي «القرآن نص تاريخي وثقافي» ملحق جريدة النهار الثقافي دمشق عدد الخميس ١٧ أكتوبر ٢٠٠٢، نقلاً عن إبراهيم أبو هادي: نصر أبو زيد ومنهجه في التعامل مع التراث ص٢٧٢.

النزول؛ قد حدث ما يماثله في قضية النسخ، والذي يرتبط في حقيقته المتفق عليها بين أهل العلم بوجود نص لاحق رفع حكم نص سابق[١]، ولا بد في تحقق النسخ من وجود النص الشرعي الدال على حصول النسخ، ومن وجود حكم شرعي منسوخ رفعه حكم شرعي ناسخ، ومن ثم فلا مجال للعمل بالحكم الأول، فالصلاة مثلاً إلى بيت المقدس لم تعد جائزة بحال، بعد الأمر بالتوجه إلى البيت الحرام.

ومن المجمع عليه عند المسلمين أن وقت حصول النسخ مرتبط بزمان نزول الوحي على النبي ﷺ، وقد انتهى بوفاته ﷺ، ولا يمكن بحال أن يقع نسخ بعد ذلك، إذ الدين قد كمل واستقر، ولا يجوز الزيادة أو النقصان منه، وما بقي هو حسن الفهم له والاجتهاد في تنزيله وتطبيقه، ومعرفة حكم ما لم ينص عليه وإلحاقه بالمنصوص، وقد نقل ابن حزم اتفاق الأمة على هذا المعنى، فقال: «واتفقوا أنه مذ مات النبي ﷺ فقد انقطع الوحي، وكمل الدين واستقر، وأنه لا يحل لأحد أن يزيد شيئاً من رأيه بغير استدلال منه، ولا أن ينقص منه شيئاً، ولا أن يبدل شيئاً مكان شيء، ولا أن يحدث شريعة، وأن من فعل ذلك كافر»[٢].

لكن نفراً من العلمانيين عملوا على توسيع دائرة النسخ ومفهومه، ليخدم أهدافهم في إثبات تاريخية الشريعة، والزعم بأن الناسخ والمنسوخ «يعني التطور في التشريع طبقاً للأهلية والقدرة»[٣]. وأنه «إذا كانت النصوص نفسها تناسخت - نسخ بعضها البعض - خلال عشرة أعوام أو يزيد قليلاً هي عمر التجربة اليثربية أو تجربة المدينة..

(١) انظر: الغزالي: المستصفى ص٨٣، وابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام ٤/ ٥٩، والزركشي: البحر المحيط ٥/ ١٩٥، وعبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه ص٢٠٧، ود. مصطفى أبو زيد: النسخ في القرآن الكريم ١/ ١٠٥، ود. عبد الكريم النملة: المهذب في علم أصول الفقه المقارن ٢/ ٥٣٠.

(٢) ابن حزم: مراتب الإجماع ص١٧٤، ١٧٥.

(٣) حسن حنفي: اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية ص٣٧.

فكيف تستسيغ العقول رفض مبدأ أو نظرية التاريخية»[1].

ومن أخطر ما قرره بعضهم في هذا الصدد أن النسخ لم ينته بوفاته ﷺ، بل يمكن أن يظل مستمراً بنسخ ما يحتاج المجتمع لنسخه من أحكام لم تعد مناسبة للعصر وظروفه.

وممن قال بذلك محمد جمال باروت، والذي ذهب إلى أن النسخ، وإن كان قد «انتهى مع وفاة النبي ﷺ، فإن فهماً تاريخياً له يشير إلى أنه مستمر بأشكال أخرى يضطلع فيها التطور الاجتماعي بنصيبه في النسخ، فقد اقتضى هذا التطور إلغاء القانون الوضعي للرق وحظره»[2]، وقريب من ذلك ما زعمه العشماوي من أن «حقيقة النسخ لم تكن مجرد نقل الناس من حكم إلى حكم، بل إنه في الحقيقة كان لتعويدهم اتباع أسلوب الحركة إزاء أحداث الحياة الجارية، وتعويدهم نهج التغيير الصالح، كلما تغيرت الظروف أو تبدلت الوقائع»[3].

ومما قرره الحداثيون أيضاً أن النسخ ليس موقوفاً على ورود الدليل الشرعي من آية أو حديث، بل يمكن أن يحصل النسخ بالاجتهاد، بما يتيح للمجتمع ومفكريه أن يتركوا حكماً ما لعدم صلاحيته للتطبيق من وجهة نظرهم، وفي هذا المعنى يقول محمد جمال باروت: «فالمفهوم السائد يقوم على أنه لا ينسخ القرآن إلا القرآن، ولكن مفهوماً عصرياً لأساليب التلقي والتأويل، والتفسير يسمح بالقول إن الاجتهاد ينسخ بعض الأحكام، حتى وإن سمينا هذا النسخ تقييداً أو تخصيصاً، فلا يغير ذلك من الوظيفة الفعلية»[4].

---

(١) خليل عبد الكريم: الأسس الفكرية لليسار الإسلامي ضمن الأعمال الكاملة ص١٠٩.

(٢) محمد جمال باروت: الاجتهاد النص الواقع المصلحة ص١٣٨.

(٣) محمد سعيد العشماوي: الربا والفائدة في الإسلام ص٣٨.

(٤) محمد جمال باروت: الاجتهاد النص الواقع المصلحة ص١٧٨.

ومن المغالطات الحداثية أيضاً الادعاء بأن الحكم المنسوخ لم يرفع بالكلية بحيث يحل محله الحكم الناسخ، وإنما يمكن بقاء الحكمين معاً جنباً إلى جنب ليتسنى الرجوع إلى الحكم المنسوخ مرة ثانية، إذا اقتضى الأمر وتغيرت الظروف.

وممن تبنى هذا القول الشاذ وغير المسبوق نصر أبو زيد، والذي رأى أنه «إذا كانت وظيفة النسخ هي التدرج في التشريع والتيسير، فلا شك أن بقاء النصوص المنسوخة إلى جانب النصوص الناسخة يعد أمراً ضرورياً، وذلك لأن حكم المنسوخ يمكن أن يفرضه الواقع مرة أخرى»[1].

ولا يخفى ما في هذا الكلام من مغالطة، فالنسخ شيء وتعليق الحكم الشرعي على توافر شروط وانتفاء موانع شيء آخر، فالحكم المنسوخ مثل التوجه لبيت المقدس لا يجوز الرجوع له بحال، بل تكون الصلاة وقتها لمن تعمد ذلك باطلة، أما الأمر بجهاد الكافرين مثلاً، فهو منوط بالقدرة والاستطاعة وإذا لم يوجد ذلك، فإن الحكم لا ينسخ، وإنما يسقط الوجوب لعدم تحقق شروطه، مثل: القيام في الصلاة المفروضة لا يكون واجباً على العاجز عن القيام، لكن ذلك استثناء وليس أصلاً.

(١) نصر أبو زيد: مفهوم النص ص١٣٧.

المبحث الثاني

الادعاء بأن لكل آية سبب نزول

لم تختلف كلمة أهل العلم ممن كتبوا في التفسير وعلوم القرآن على تقرير القول بأن آيات القرآن من حيث النزول تنقسم إلى قسمين[1]:

الأول: ما نزل ابتداء من غير سبب من الأسباب الخاصة.

والثاني: ما له سبب نزول، بأن نزل عقب واقعة أو سؤال، أو ما أشبه ذلك.

ولا شك أن الأكثرية العظمى من آيات القرآن الكريم هي من النوع الأول، الذي نزل ابتداء من غير سبب، ومن ذلك تقرير أصول الاعتقاد، والحث على فضائل الأخلاق، وبيان أحكام العبادات، وأكثر قصص القرآن مع أممهم وكذا وصف بعض الوقائع الماضية، أو أنباء الغيب وتفاصيل أهوال القيامة والجنة والنار[2].

ويؤيد ذلك أن أسباب النزول للسور والآيات المدنية كانت أكثر عدداً مما جاء للآيات والسور المكية[3]، كما أن الآيات المقررة للتوحيد، وهو المقصود الأول من الدين «لا حاجة إلى التماس أسباب نزولها؛ بل هي لا تتوقف على انتظار السؤال،

(١) انظر: السيوطي: الإتقان في علوم القرآن ١/ ١٠٧، وابن عقيلة المكي: الزيادة والإحسان في علوم القرآن ١/ ٢٩٢، والطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير ١/ ٤٦، والزرقاني: مناهل العرفان ١/ ١٠٦، ومناع القطان: مباحث في علوم القرآن ص٧٥، ود. صبحي الصالح: مباحث في علوم القرآن ص١٣٢، ود. عبد المنعم القيعي: الأصلان في علوم القرآن ص١٤، ود. فضل عباس: إتقان البرهان في علوم القرآن ص٢٥٧، ود. غانم قدوري: محاضرات في علوم القرآن ص٣٦، ود. نور الدين عتر: علوم القرآن الكريم ص٤٦.

(٢) انظر: د. صبحي الصالح: مباحث في علوم القرآن ص١٣٢، ود. فضل عباس: إتقان البرهان في علوم القرآن ٢٥٧، ود. نور الدين عتر: علوم القرآن الكريم ص٤٦.

(٣) انظر: د. فضل عباس: إتقان البرهان في علوم القرآن ص٢٥٣.

وإنما كانت تبين عند كل مناسبة، وما عساه يكون قد قارن نزولها من حادثة أو سؤال، فهو إن صح لا يزيدنا بياناً في فهم الآية، ولا يصح أن يجعل سبباً لنزولها»[١].

وليس لما نزل على سبب من آيات القرآن مزيد مزية أو خصوصية على ما نزل ابتداء، بل الكل سواء في وجوب اتباعه، وقد طبق الصحابة رضوان الله عليهم تعاليم القرآن في جوانب سلوكهم كلها، لا فرق في ذلك بين ما نزل على سبب أو نزل ابتداء، وما تتميز به الآيات النازلة على سبب هو فقط فيما تفيده معرفة أسباب نزولها من مزيد فهم لمعانيها، وبيان المراد منها[٢].

وخلاصة الأمر أن ما له سبب نزول من الآيات لا يمثل سوى نسبة قليلة من القرآن الكريم، ويشهد على صحة هذه الحقيقة تتبع مرويات أسباب النزول، وتمييز ما صح منها مما لم يصح، بحيث لا يصفو لنا في نهاية الأمر مما له سبب نزول سوى عدد محدود من الآيات.

ولما كان هذا الأمر يهدم دعاوى العلمانيين العريضة في الزعم بتاريخية القرآن الكريم، وأنسنته، وانبثاقه من الواقع، فقد سعى بعضهم بكل ما أوتي من جهد لتقرير قاعدة جديدة وغير مسبوقة، وهي: أن كل آية من القرآن الكريم لها سبب نزول، اقترن بنزولها، ولا يمكن أن تفهم إلا من خلاله.

ومن أبرز من تبنى هذه القاعدة من العلمانيين حسن حنفي، والذي جزم بأن «كل آيات الوحي نزلت في حوادث بعينها، ولا توجد آيات أو سور لم تنزل بلا أسباب، والسبب هو الظرف أو الحادثة أو البيئة التي نزلت فيها الآية»[٣]. وهو يجعل من هذا

---

(١) رشيد رضا: تفسير المنار ١/ ٤٦.

(٢) انظر: د. أحمد محمد الفاضل: الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن ص٢٥٥.

(٣) حسن حنفي: هموم الفكر والوطن ١/ ٢٠.

الارتباط الوثيق بين الآيات وأسبابها، وتلك الكثرة الكاثرة من أسباب النزول دليلاً على أسبقية الواقع على الفكر، وأولوية الحادثة على الآية، فالمجتمع أولاً والوحي ثانياً، والناس أولاً والفكر ثانياً[(١)].

ومما يؤكد أن الآية لا تنزل إلا بعد وقوع السبب - عند حسن حنفي - مفهومه لكل من النزول والسبب، والذي أشرنا إليه من قبل، حيث فسره بتفسير لا يخلو من مؤثرات ماركسية، فلفظ النزول يعني الهبوط من أعلى لأسفل، ولفظ السبب يعني الصعود من أسفل لأعلى، ولما كانت الآية لا تنزل إلا بعد وقوع السبب، كان الأدنى شرط الأعلى[(٢)].

لكن الأمر العجيب حقاً، والذي يدل على كم التناقضات الكبير في تناول العلمانيين لأسباب النزول، أن حسن حنفي بعد أن قرر أن كل آيات الوحي نزلت في حوادث بعينها، وأنه لا توجد آيات أو سور لم تنزل بلا أسباب؛ عاد فقام بعملية إحصائية لآيات القرآن من جهة، وللحوادث التي نزلت الآيات بسببها، وهذا الإحصاء يهدم بوضوح كل ما قيل عن أن لكل آية سبب نزول، حيث يقول حسن حنفي: «وإذا كان القرآن ١١٤ سورة وبضعة آلاف آية، فإن مجموع الحوادث التي نزلت فيها حوالي ٤٦٠ حادثة موزعة بين السور طبقاً لطولها وقصرها وتتناقص الحوادث تبعاً لصغر السور. كلما كانت السورة طويلة كانت حوادثها أكبر، وكلما كانت قصيرة كانت حوادثها أقل»[(٣)].

وبعملية حسابية يسيرة يظهر لنا أنه طبقاً لهذا الإحصاء لأسباب النزول، والذي نقله حسن حنفي دونما تدليل أو عزو لأحد المصادر؛ فإن آيات القرآن البالغة ستة

(١) المصدر السابق ١/ ٢٠.
(٢) المصدر السابق ١/ ٢٠.
(٣) المصدر السابق ١/ ٢١.

آلاف ومائتين وستاً وثلاثين آية، لها أربعمائة وستون سبب نزول أي أن السبب الواحد تنزل بشأنه حوالي ثلاث عشرة آية، وهو أمر غير صحيح بالمرة ولا يشهد له نقل، أو تأمل في معاني الآيات وموضوعاتها.

ويزداد الإحصاء المذكور ضعفاً وتهافتاً، إذا أضفنا ما ذكره حسن حنفي نفسه من أن الآية الواحدة قد يكون لها سببا نزول، كما أن أسباب النزول نفسها لم تخل من خيال أو انتحال، لأنها قد اعتمدت على الروايات مثل الحديث، والروايات الشفاهية، والنقل الشفاهي أكثر عرضة لدخول الخيال من النقل الكتابي [١].

ومن الشخصيات الأخرى التي تبنت القول بأن لكل آية سبب نزول: نصر أبو زيد، والذي جازف - كما هي عادته في أحيان كثيرة - بإطلاق حكم عام، فقال: «إن الحقائق الإمبريقية المعطاة عن النص تؤكد أنه نزل منجماً على بضع وعشرين سنة، وتؤكد أيضاً أن كل آية أو مجموعة من الآيات نزلت عند سبب خاص استوجب إنزالها، وأن الآيات التي نزلت ابتداء أي دون علة خارجية قليلة جداً»[٢].

وبغض النظر عن هذا التهويل، ومحاولة الإغراب في استخدام المصطلحات فسوف نرى لاحقاً أنه لا توجد حقائق إمبريقية ولا غير إمبريقية تشهد لهذه الدعوى العريضة، التي يطلقها هؤلاء النفر من العلمانيين في وجوه قراء كتبهم، دون أن يكلفوا أنفسهم بتعضيدها، أو سوق ما يؤيدها من إحصاءات موثقة لعدد الآيات القرآنية التي نزلت على سبب، وكم نسبتها إلى جملة آيات القرآن الكريم.

ومما يلفت النظر في كلام نصر أبو زيد الآنف الذكر وصفه لسبب النزول بأنه استوجب نزول الآية، ووصفه له أيضاً بأنه علة خارجية، وهو تأكيد للفكرة الخطيرة

---

(١) المصدر السابق ١/ ٢٢.

(٢) نصر أبو زيد: مفهوم النص ص١٠٩.

التي حاولوا ترسيخها بكل وسيلة، وهي أن العلاقة بين أسباب النزول والآيات علاقة علة ومعلول، وإيجاب ناشئ عن علة، بما يعني في نهاية الأمر أنه بدون السبب لا معنى للآية، ولا صحة لتطبيقها في واقع مختلف عن واقع هذا السبب.

وعلى المنوال السابق جزم محمد سعيد العشماوي بأن كل آيات القرآن قد تنزلت على سبب، حيث قال: «فالقرآن تنزل منجماً متفرقاً على مدى ثلاثة وعشرين عاماً، حيث كانت كل آية، أو كل مجموعة من الآيات تتعلق بواقعة بذاتها، أو تتصل بحادثة معينة، أو تعد رداً على سؤال وجه أو تحد أثير»[١].

وهذا التعميم عند العشماوي لا يفرق بين آيات أحكام، أو أخلاق، أو قواعد أصولية بل «كل آيات القرآن نزلت على الأسباب، حتى وإن تضمنت حكماً شرعياً أو قاعدة أصولية أو نظماً أخلاقية، غير أن من يقرأ القرآن لأغراض تعليمية أو لأسباب تعبدية قد يقف عند قراءة الآيات، ولا يتعداها إلى العلم بأسباب النزول، ومن ثم فإنه لا يدرك أنها تنزلت على أسباب، كما لا يستطيع أن يفهم حقيقتها وما تقصد إليه، ما دام لا يعرف أسباب التنزيل»[٢].

ومع أن العشماوي يعمم حكمه هنا على كل آيات القرآن، وأنها نزلت على سبب، فإنه يعود في موضع آخر من كتبه ليستثني السور القرآنية الأولى التي نزلت في بداية الدعوة، دون أن يحدد لنا عددها، ولا العلة من نزولها، بغير سبب حيث يقول: «ففيما عدا السور الأولى في بداية الدعوة، لم تتنزل آية إلا بسبب، فقد كانت تحدث الواقعة أو يسأل النبي رأياً أو حكماً فتتنزل الآية على السبب الذي طلبت من أجله»[٣].

---

(١) محمد سعيد العشماوي: الإسلام السياسي ص٢٦٠.
(٢) محمد سعيد العشماوي: أصول الشريعة ص٦٧.
(٣) محمد سعيد العشماوي: أصول الشريعة ص٦٥.

ولا يكتفي العشماوي بهذه الدعاوى العريضة والباطلة، بل يبني عليها أوهاماً ومزاعم لا دليل من نقل أو عقل يدل عليها، حيث ادعى أن الصحابة والتابعين كانوا يسكتون عن تفسير ما لم يعرفوا له سبباً [1]، وبناء على ذلك فالمنهج الأصولي السديد في تفسير القرآن يقوم - في رأيه - على ربط كل آية بسبب نزولها، وتفسيرها على خلفية الأحداث التي تنزلت عليها، والوقائع التي استدعت حكمها، وهذا هو «المنهج الذي وضعه القرآن، وشرحه ابن عباس وانتهجه المسلمون الأوائل في تفسير آياته، بربط كل آية بسبب نزولها - كما قال ابن عباس بحق - وتفسيرها على أساس الوقائع التي أنزلت من أجلها والظروف التي قصدت حكمها، فالقرآن عامة، وآية المعاملات خاصة لن تفهم الفهم السليم الذي أراده التنزيل وتغياه الحق إلا بعد بيان أسباب تنزيل كل آية، وتفسيرها على خلفية الأحداث التي تنزلت عليها، والوقائع التي استدعت حكمها» [2].

وأول من تنكب هذا المنهج - في رأي العشماوي - هم الخوارج، الذين اقتطعوا آيات من السياق القرآني، واجتثوها من أسباب نزولها، واستعملوها على عموم ألفاظها، ثم «حدث في فترات الظلام الحضاري والانحطاط العقلي أن نظر الفقهاء هذا الاتجاه الخاطئ» [3].

ويظهر الادعاء بأن لكل آية سبب نزول عند بعض الشخصيات الأخرى ومنهم الفيلسوف الفرنسي المعروف روجيه جارودي، والذي ردد في كتابه «الأصوليات المعاصرة» عدداً من الأفكار الشائعة لدى العلمانيين العرب كفكرة التاريخية، وأن

---

(١) محمد سعيد العشماوي: أصول الشريعة ص٦٨، وانظر أيضاً: الربا والفائدة ص٣٣، والإسلام السياسي ص٦٣.
(٢) محمد سعيد العشماوي: الربا والفائدة ص٣٣، وانظر أيضاً: الإسلام السياسي ص٦٤، ٢٦٠.
(٣) محمد سعيد العشماوي: الإسلام السياسي ص٢٦١.

المفسرين ذكروا الظروف التاريخية التي نزلت فيها كل آية[1]، حيث قال: «إن الله في القرآن، كما في التوراة والإنجيل، يكلم الإنسان في التاريخ، وإن كبار المفسرين الأوائل للقرآن كالطبري يذكرون بالظروف التاريخية التي نزلت فيها كل آية، والمقصود دائماً هو جواب عيني من الله عن مسألة كانت أمة النبي تطرحها عليه، إن هذه التاريخانية لا تنقص شيئاً من قيمة الرسالة الشمولية والأبدية، فكل تنزيل من تنزيلات الأزلي في التاريخ يتضمن مبدأ عمل صالح لكل الشعوب وكل العصور لكنه يرتدي شكلاً خاصاً مرتبطاً بظروف هذا العصر وهذا البلد»[2].

ولا شك أن كلام جارودي هذا مجرد دعوى مكررة عند غيره، ولعل ضعف معرفته بالإسلام وعلومه، قد جعله يتبنى مقولات شائعة دون تمحيص، وما نسبه للطبري غير صحيح بالمرة، وليس من عادة الطبري ولا غيره من المفسرين أن يذكروا بالظروف التاريخية التي نزلت فيها كل آية، مثلما يقول جارودي.

الدعوة لترتيب سور القرآن بحسب تاريخ النزول:

وإذا كنا قد فرغنا من ذكر آراء العلمانيين الزاعمين بأن لكل آية سبب نزول، فيجدر بنا أن نعرج على ما نراه مظهراً آخر من مظاهر هذا الولع العلماني بالجوانب التاريخية للقرآن الكريم، بغية إثبات تاريخيته وواقعيته وأنسنته.

ويتمثل ذلك في سعي نفر منهم سعياً حثيثاً لإعادة ترتيب سور القرآن بحسب تاريخ نزولها لا بحسب الترتيب الموجود بين أيدينا الآن في المصاحف العثمانية،

---

(١) وقد ناقش د. محمد عمارة أبرز تلك الأفكار التي رددها جارودي وبين ما وقع فيه من أخطاء، فانظر كتابه: الأصولية بين الغرب والإسلام ص١٩، ٦١، وانظر أيضاً: د. أحمد الفاضل: الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن ص٢٥٤.

(٢) روجيه جارودي: الأصوليات المعاصرة أسبابها ومظاهرها ص٨٨، تعريب الدكتور خليل أحمد خليل.

ولا شك أن ترتيباً كهذا يستلزم معرفتنا بالتاريخ الدقيق لنزول كل سورة، أو على الأقل معرفتنا بموقعها بين سور القرآن، وما سبقها، وما لحقها من السور الأخرى.

وقد أشار محمد سعيد العشماوي إلى المقصد الذي من أجله ألحوا على هذا النوع من ترتيب سور القرآن، وهو يدور في الجملة حول إثبات وقتية أحكام الشريعة وتاريخيتها، وارتباطها بزمان نزولها، فقال: «ولتحديد الأصول العامة للشريعة يتعين متابعة أول مصادر الأحكام الشرعية، وهو القرآن الكريم متابعة تاريخية تتدرج على آياته آية آية، بحسب وقت نزولها، وسبب التنزيل وغايته وحكمته حتى يمكن الإبانة عن غايات الشارع من التنزيل عموماً، وهو هدف يتجاوز الوقوف عند الأحكام العامة التي توخاها الشارع، إلى التبصر بالأصول العامة التي نبع منها التنزيل وتغياها وجرى على سننها»[(١)].

كذلك انتقد نصر أبو زيد طريقة ترتيب سور القرآن وآياته، والتي حدثت إبان ما يسميه عملية تقنين القرآن، أي جمعه وتدوينه وترتيبه في المصحف الذي نعرفه الآن، ووجه هذا الانتقاد - عنده - أنه «لم يتم الاحتفاظ بالترتيب التاريخي لهذه الخطابات - أي آيات القرآن - بل تم إدماج هذه الخطابات في وحدات أكبر السور، ثم ترتيب هذه السور وفقاً لأحجامها، فوضعت السور الأطول في المقدمة والأقصر في نهاية المصحف، أي تم استبدال هذا الترتيب الحالي الذي صار يعرف باسم ترتيب التلاوة، بالترتيب الزماني الذي يعرف باسم ترتيب النزول»[(٢)].

ويثير نصر أبو زيد الشكوك بصورة مبطنة حول جمع القرآن وتدوينه وترتيبه، بما يعني التشكيك في سلامة ذلك كله، وفي توقيفية ترتيب الآيات داخل السور، محتجاً

---

(١) محمد سعيد العشماوي: أصول الشريعة ص٦٠، ٦١.

(٢) نصر أبو زيد: التجديد والتحريم والتأويل ص١٩٩.

بأن الجمع الأول للقرآن في عهد عثمان رضي الله عنه تم رسم المصحف فيه دون تنقيط أو إعراب، ثم أضيفت النقط والإعراب لاحقاً [1].

ولا يخفى تهافت هذه الشبهة، فالأصل في حفظ القرآن وتواتر نقله هو حفظ الصدور، والتلقي سماعاً، ونقل ذلك جيلاً بعد جيل، والكتابة تابعة لحفظ الصدور، وليست أصلاً له، أما مسألة النقط أو الإعراب أو رسم المصحف فكلها أمور لا تؤثر مطلقاً على تواتر النقل، وسلامة القرآن من التحريف، لأنها أمور ظهرت في مرحلة لاحقة، لتسهيل القراءة، ومنع وقوع اللحن من الأجيال الناشئة، التي بدأت الاختلاط بالأمم الأخرى على إثر الفتوحات شرقاً وغرباً.

وعلى يد محمد عابد الجابري نجد أبرز المحاولات التطبيقية لأحد العلمانيين العرب لتفسير القرآن بحسب ترتيب نزوله، وليس بحسب الترتيب الموجود في المصحف العثماني[2]، حيث رأى أن «المكتبة العربية الإسلامية تفتقر إلى تفسير يستفيد في عملية الفهم من جميع التفاسير السابقة، ولكنه يعتمد ترتيب النزول»[3].

أما سيد القمني - المعروف بتطرفه، وضلاله المتجاوز لكل حد - فقد هاجم بشدة ترتيب القرآن بسوره وآياته، كما هو موجود بين أيدينا الآن وتناقلته الأمة بالتواتر جيلاً بعد جيل، ورأى أن طريقة جمع المصحف التي اتبعتها اللجنة التي شكلها الخليفة عثمان بن عفان برئاسة زيد بن ثابت قد مكنت الفقهاء من اختطاف القرآن وتحنيطه، والسبب في ذلك - على زعمه - أن تلك اللجنة «لم تراع الترتيب الزمني للآيات

(١) المصدر السابق ص١٩٩، ٢٠٠.

(٢) انظر: بحث د. سليمان محمد الدقور: منهج التعامل مع النص القرآني حسب ترتيب النزول، قراءة في كتاب الجابري «فهم القرآن الحكيم، ضمن مؤتمر التعامل مع النصوص الشرعية (الكتاب والسنة) الذي أقامته كلية الشريعة بالجامعة الأردنية من ٤ -٦/ ١١/ ٢٠٠٨م.

(٣) محمد عابد الجابري: فهم القرآن الحكيم ١/ ١٠.

والأحداث، ولا جمعت الآيات مثلاً حسب نوع الموضوع، كجمع الآيات القانونية معاً، والعبادية معاً، والتسبيحية معاً، والإرشادية معاً، إنما اتبعت اللجنة أسلوباً يبدأ بأطول السور، ويتدرج حتى ينتهي بأقصرها، علماً أن قصار السور كانت هي الأولى زمناً، فتجد سورة مدنية تعقبها مكية تعقبها مدنية، وتتضمن السورة الواحدة خلطاً بين ما هو مكي وما هو مدني، وإذا المنسوخ يتلو الناسخ، وآيات تبحث في مواضيع لا رابط بينها، مما كان سبباً للتخبط وسوء الفهم عند المسلم العادي، ووسيلة للانتهازية بسوء النية عند القائمين على شؤون التقديس في بلادنا، الذين يعلمون يقيناً أن ترتيب السور والآيات كان من عمل البشر، ولا يتمتع بأي قدسية، ولم تذكر كتب السير أن الوحي نزل على زيد بن ثابت ولجنته ليرتبوها (الآيات والسور) على شكلها الحالي، وهكذا ظل الحال دون أي محاولة لإعادة النظر، واتباع طريقة علمية في ترتيب المصحف عن قصد مبيت، وتم إكساب الشكل قدسية المضمون، مع إغلاقه بالضبة ووضع المفتاح بيد فقهاء السلطان»[1].

وواضح ما في هذا الكلام من إفك وترهات، لا يستحق بعضها أن نطيل في الرد عليه لتهافته وفجاجته، وتعامله مع القرآن كما لو كان مصنفاً بشرياً خاضعاً لقواعد التأليف البشرية، أو كتاباً يجمع التشريعات ويصنفها بحسب الموضوعات، وليس كتاب هداية وإرشاد، منزل من لدن حكيم خبير.

لكن ما يجدر بنا التنبيه إليه هنا، أن مزاعم القمني ونصر أبو زيد وغيرهم من العلمانيين حول ترتيب الآيات داخل السور، وأنها من صنيع زيد بن ثابت رضي الله عنه ومن معه، أمر غير صحيح بحال.

---

(١) سيد القمني: مقال بمجلة أدب ونقد العدد ٢٠١، مايو ٢٠٠٢م، ص٣٤، ٣٥، نقلًا عن منصور أبو شافعي: التنوير بالتزوير ص٦٨، ٦٩.

وإذا كان هناك خلاف قد وقع بين أهل العلم المتقدمين في ترتيب سور القرآن، وهل هو توقيفي عن النبي ﷺ، أم هو من قبيل الاجتهاد، فإنه لا خلاف على أن ترتيب الآيات داخل السور أمر توقيفي صرف، لا مجال فيه للاجتهاد، وليس من صنيع زيد بن ثابت ولا غيره من الصحابة.

وقد دل على توقيفية ترتيب آيات القرآن إجماع المسلمين، فضلاً عن أدلة كثيرة من السنة الصحيحة، وقد نقل اتفاق المسلمين جميعاً بلا خلاف على هذا الأمر غير واحد من أهل العلم، منهم الباقلاني، حيث قال: «واتفقت الأمة على وجوب ترتيب الآيات، وحظر تقديم بعضها على بعض، وتغييرها في الكتابة، والتلاوة، وغير ذلك»[١]. وممن نقل هذا الاتفاق أيضاً: أبو جعفر بن الزبير في مناسباته وعبارته[٢]، والزركشي في البرهان[٣]، والسيوطي في الإتقان[٤]، وغيرهم[٥].

أما نصوص السنة، فلا يشك الواقف عليها مطلقاً في أن ترتيب الآيات توقيفي، كيف وقد ثبت عنه ﷺ - على سبيل القطع - أنه كان يقرأ في الصلاة بسور عديدة[٦]، كسورة البقرة، وآل عمران، والنساء، وقرأ في صلاة المغرب بسورة الأعراف كاملة، وكان يقرأ في فجر الجمعة بالسجدة والإنسان، وكان يقرأ على المنبر بسورة قاف، وغير ذلك من الأمثلة التي يطول المقام بحصرها، كما أخبر ﷺ أن «مَنْ قَرَأَ بِالْآيَتَيْنِ

---

(١) الباقلاني: الانتصار ١/ ٢٨١.
(٢) انظر: السيوطي: الإتقان ١/ ٢١٢.
(٣) انظر: الزركشي: البرهان ١/ ٢٥٦، السيوطي: الإتقان ١/ ٢١٢.
(٤) السيوطي: الإتقان ١/ ٢١٢.
(٥) انظر: الزرقاني: مناهل العرفان ١/ ٣٤٦.
(٦) انظر: ابن القيم: زاد المعاد ١/ ٢٠٣، ٢٠٤، والسيوطي: الإتقان ١/ ٢١٣، والزرقاني: مناهل العرفان ١/ ٣٤٧، ٣٤٨، والألباني: صفة صلاة النبي ﷺ ص١٠٩ - ١١٨.

مِنْ آخِرِ سُورَةِ الْبَقَرَةِ فِي لَيْلَةٍ كَفَتَاهُ»[1]. وقال ﷺ: «مَنْ حَفِظَ عَشْرَ آيَاتٍ مِنْ أَوَّلِ سُورَةِ الْكَهْفِ عُصِمَ مِنَ الدَّجَّالِ»[2].

ومن الأدلة أيضاً إعجاز النظم القرآني، والتحدي بسورة أو بعشر سور منه وتناسق آياته والمناسبات القوية بينها، بحيث يجزم كل عارف باللغة العربية ومتذوق لبلاغتها وأساليبها في التعبير؛ أن هذا الترتيب لآيات كل سورة لا يمكن أن يكون إلا وحياً من لدن حكيم خبير سبحانه وتعالى.

ويبقى سؤال مهم يطرح نفسه بإزاء تلك الدعوات العلمانية لترتيب القرآن بحسب نزوله، وهو: كيف يمكن الوصول إلى معرفة دقيقة بترتيب نزول سور القرآن ترتيباً تاريخياً؟ وهل ما بين أيدينا من روايات يكفي لذلك؟

المستغرب حقاً أن أقوال العلمانيين قد تتابعت في بيان صعوبة هذا الأمر، وربما استحالته، لأن الروايات التي بين أيدينا لا تكفي لذلك، فضلاً عما بينها من اختلاف يصعب معه الترجيح والجزم بمن يقدم على الآخر.

وقد جزم هاشم صالح باستحالة التوصل بدقة إلى الترتيب الزمني الحقيقي للآيات والسور القرآنية، فقال: «نعلم من خلال النقد التاريخي الحديث أنه من المستحيل التوصل بدقة إلى الترتيب الزمني الحقيقي للآيات والسور القرآنية»[3]. وعلى المنوال نفسه أقر محمد عابد الجابري بأنه «من الصعب تماماً إضفاء مقدار كاف من الصدق والصحية على اللوائح التي تمدنا بجميع سور القرآن مرتبة حسب النزول، خصوصاً

---

(١) رواه البخاري (٥٠٠٩)، ومسلم (٨٠٧).
(٢) رواه مسلم (٨٠٩).
(٣) انظر: تعليق هاشم صالح على كتاب أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ص٧٤.

وقد رأينا كم كان الاختلاف بينهم كبيراً حول تمييز السور المكية من المدنية»[1].

وحتى فيما يتعلق بالمرويات المنقولة في هذا الصدد، فإنها لا تكفي في رأي الجابري، ولا يرجع ذلك فقط «إلى أن سوراً كثيرة من القرآن تتألف من آيات نزلت في مرحلة لاحقة.. بل أيضاً لأن ما يطبع الروايات التي يمكن الاستعانة بها في هذا الشأن هو الاختلاف إلى حد التناقض»[2]. وهكذا يكون الحل عند الجابري هو فتح الباب للاجتهاد وتوظيف المنطق، بغية الوصول للترتيب المنشود، حيث يقول: «الاعتماد على المرويات وحدها لا يكفي في الوفاء بغرضنا، فلا بد إذاً من توظيف المنطق في عملية استثمار المواد التي يقدمها المأثور، وفي هذه الحالة قد تدعو الحاجة إلى التصرف في ترتيب النزول المعتمد اليوم بوصفه نتيجة اجتهاد مبني على الظن والترجيح تصرفاً تبرره النتائج التي يمكن استخلاصها منه»[3].

وممن اعترف أيضاً بصعوبة المعرفة التاريخية الدقيقة بترتيب نزول آيات القرآن الكريم نصر أبو زيد، والذي اعتبر أن مثل هذا الترتيب «أمر ليس سهلاً كما نتصور، وحين سأل محمد بن سيرين عكرمة لماذا لم يؤلف الصحابة القرآن كما أنزل الأول فالأول؟ كان جوابه: لو اجتمعت الإنس والجن على أن يؤلفوه هذا التأليف ما استطاعوا»[4]. والمعنى نفسه تردد عند محمد سعيد العشماوي الذي أشار إلى أن ترتيب الآيات في القرآن «لم يقصد إلى أن يكون وضعها في السور، أو وضع السور في القرآن مطابقاً لتاريخ التنزيل»[5].

---

(١) محمد عابد الجابري: مدخل إلى دراسة القرآن ص٢٣٩.

(٢) المصدر السابق ص٢٥٤.

(٣) المصدر السابق ص٢٤٤.

(٤) نصر أبو زيد: مفهوم النص ص١٣٥، ١٣٦.

(٥) محمد سعيد العشماوي: أصول الشريعة هامش ص٦٠.

ومما يجدر ذكره هنا التأثر الواضح والتقليد الأعمى من هؤلاء النفر لمقولات المستشرقين(١)، الذين عنوا عناية لا تخفى دوافعها بقضية إعادة ترتيب سور القرآن بحسب نزولها(٢).

وقد كرر محمد أركون كثيراً في كتبه أنه مدين للمستشرقين في الفهم والمعرفة بالقرآن - وبالطبع هو يقصد فهم الطعون حول القرآن وليس الفهم العلمي الموضوعي له(٣) - ومن نماذج ذلك قوله في أحد كتبه: «جميع أنماط القراءة التي استعرضناها حتى الآن، تقود إلى نفس النتائج والملاحظات، وهي أن تقدم الدراسات القرآنية قد تم بفضل التبحر الأكاديمي الاستشراقي منذ القرن التاسع عشر»(٤).

وفي موضع آخر من الكتاب نفسه ذكر أركون أنه اقتصر على استعراض أسماء المستشرقين فقال: «كنت قد ذكرت لائحة بأسماء الباحثين الرواد الذين ساهموا في الدراسات القرآنية بشكل علمي، وأدوا إلى تقدمها، وإلى تقدم معرفتنا العلمية بالقرآن، وربما كان القارئ قد لاحظ أني لم أذكر إلا أسماء مستشرقين»(٥).

---

(١) انظر في الكلام عن موقف المستشرقين من ترتيب سور القرآن: د. محمد بهاء الدين حسين: المستشرقون والقرآن الكريم ص١٢٥.

(٢) ولا يعترض هنا بوجود مفسرين معاصرين لا يشك في غاياتهم النبيلة كتبوا تفاسير للقرآن بحسب ترتيب السور، مثل: دروزة وحبنكة الميداني، فغاية هؤلاء تختلف تماماً عن الغايات العلمانية المغرضة والخبيثة.

(٣) انظر: مرزوق العمري: إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر ص٣١٣، ود. محمد بن سعيد السرحاني: الأثر الاستشراقي في موقف أركون من القرآن الكريم ص٣٣، وإبراهيم السكران: التأويل الحداثي للتراث ص٨٩، ٩٠، ٣١٣.

(٤) محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة وتعليق هاشم صالح ص٧٠.

(٥) المصدر السابق ص٣٩، ٤٠.

وقد علل هاشم صالح اقتصار أركون على كتب المستشرقين دون غيرهم بأن «المستشرقين هم وحدهم الذين طبقوا المنهجية الفيلولوجية التاريخية على القرآن، مثلما طبق أسلافهم أو زملاؤهم ذات المنهجية على الإنجيل، أما الباحثون المسلمون فلم يتجرأوا حتى أمد قريب على فعل ذلك»[1].

وليس هذا الإعجاب العلماني بالغرب وحضارته وعلمائه بمستغرب، بل هو متسق تمام الاتساق مع توجهات العلمانيين الفكرية، واعترافاتهم في هذا الصدد كثيرة ومتنوعة، وقد بلغ الأمر بهاشم صالح أن يقول في أحد كتبه: «سوف أقولها بكل صراحة، ومن دون أي لف أو دوران: لو لم تتح لي الفرصة للقدوم إلى أوروبا قبل أكثر من ربع قرن، لكنت قد عشت ومت، دون أن أفهم شيئاً»[2].

لكن من المهم أن نشير إلى أنه فيما يتعلق بقضية ترتيب سور القرآن على وجه الخصوص، فقد انتقد أركون ما توصل إليه المستشرقون في هذا الباب من نتائج، وإن كان نقده هذا لم يخل من غمز وتنقيص لمنهجية العلماء المسلمين، حيث قال: «فيما يخص الترتيب الزمني للسور والآيات، فإننا نعلم مدى هشاشة النتائج التي توصل إليها المستشرقون في هذا المجال على الرغم من تسلحهم بالمنهجية الفلولجية الأكثر دقة وفعالية من منهجية المحدثين المسلمين ومؤلفي أسباب النزول والفقهاء الذين كان عليهم أن يحسموا الخلاف الناشب بخصوص الآيات التشريعية أو مضامينها وجدوا أنفسهم كالمسلمين اليوم أمام حالة صعبة جداً ومحرجة»[3].

---

(١) انظر: تعليق هاشم صالح على كتاب أركون الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ص٤٠، وانظر: أحمد قوشتي: موقف الاتجاه الحداثي من الإمام الشافعي ص٨٧.

(٢) هاشم صالح: الانسداد التاريخي، لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي ص٣٨.

(٣) محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ص٧٢.

وأما محمد سعيد العشماوي، فهو لم يجد ما يشير إليه من محاولات لترتيب سور القرآن ترتيباً تاريخياً سوى محاولات نولدكه وبلاشير، فقال: «وقد وضع مستشرق ألماني هو نولدكه ترتيباً لآيات القرآن بحسب تاريخ التنزيل (على ما يراه) وتبعه في ذلك الفرنسي بلاشير في محاولة ثانية»[1].

لكن يبقى أمر مهم يجدر ذكره هنا وهو: أنه على الرغم من عناية المستشرقين بقضية ترتيب سور القرآن الكريم ترتيباً تاريخياً بحسب نزوله، ومحاولات نولدكه وبلاشير الحثيثة في هذا الصدد، فإننا لا نجد منهم اهتماماً مماثلاً بمسألة أسباب النزول، سواء من سلك منهم المنهج الوضعي أو المنهج الفيلولوجي[2]، حتى إن بلاشير «لم يعتن بعلم أسباب النزول إلا في أقل من صفحتين، مكتفياً بالقول إن علماء القرآن القدامى سعوا إلى معرفة مراحل الوحي استناداً إلى هذا العلم وإلى السنة معاً، وبين المؤلف صعوبة تحديد تاريخ نزول السور المكية حتى ما يبدو منها هين التحديد، ورغم ذلك اقترح بلاشير أن نأخذ بعين الاعتبار عدداً من المقاييس الدقيقة في كل محاولة لترتيب سور القرآن ترتيباً تاريخياً»[3].

تعقيب نقدي:

وبعد أن عرضنا مزاعم هؤلاء النفر من العلمانيين بأن لكل آية سبب نزول؛ فيجدر بنا أن نسوق عدداً من أوجه الرد على تلك الدعوى، وأهمها ما يلي:

١ - ما ادعاه العلمانيون من أن لكل آية سبب نزول مجرد دعوى لم يقرنوها بأدنى حجة أو دليل، وما ذكره نصر أبو زيد من أن الحقائق الإمبريقية المعطاة عن النص

---

(١) محمد سعيد العشماوي: أصول الشريعة هامش ص٦٠.

(٢) انظر: بسام الجمل: أسباب النزول ص٣٥ - ٤٦.

(٣) بسام الجمل: أسباب النزول ص٤٣.

تؤكد صحة دعواه أن لكل آية سبب نزول؛ نوع من الاجترار لأسلوب يتكرر كثيراً لدى العلمانيين «حيث يوهمون القارئ بأن تلك التحكمات والادعاءات التي تكال جزافاً دونما دليل علمي معتبر أو حجة منطقية، إنما هي حقائق إمبريقية، أي نتاج دراسات علمية موثوقة، وحصيلة دراسات ميدانية، بينما الواقع خلاف ذلك»[1].

ويذكرنا ادعاء نصر أبو زيد بأن الحقائق الإمبريقية المعطاة عن النص تدل على أن كل آياتها نزلت على سبب دون أن يقدم حجته على تلك الدعوى؛ بمسلك مطرد عند كثير من العلمانيين الذين يقذفون في وجوه قارئي كتبهم بإحصائيات مغلوطة، وغير مبنية على دليل أو استقراء معتبر، ولكنهم يطرحونها كما لو كانت ثوابت لا خلاف حولها.

ومن نماذج هذا المسلك الفج: ادعاء محمد سعيد العشماوي أن الأحكام السارية في القرآن والمتضمنة لأحكام تشريعية ثمانون آية فقط من جملة ستة آلاف آية، وتقوم هذه الإحصائية العشماوية على سلسلة من عمليات الجمع والطرح الهزيلة والمتهافتة لدى من له أدنى معرفة بالعلوم الشرعية، فآيات الأحكام للعبادات والمعاملات عنده لا تصل إلى سبعمائة آية، وما يخص المعاملات منها حوالي مائتين[2]، بعضها منسوخ، وما تبقى هو ثمانون آية بالتمام والكمال[3].

---

(١) د. عبد القادر محمد الحسين: معايير القبول والرد لتفسير النص القرآني ص٥٢٤.

(٢) واستمراراً لهذه الفوضى المنهجية، وإطلاق القول على عواهنه، نجد علمانياً آخر - وهو محمد الشرفي - يذهب إلى أن الآيات ذات السمة القانونية تتراوح بين ٢٠٠ و٥٠٠ آية، وتتعلق بمجالين محددين، هما القانون الجنائي وقانون الميراث، دون أن يذكر أي مستند لدعواه، ومتجاهلاً أبواب الأحكام الأخرى، كالمعاملات والنكاح والجهاد وغيرها، انظر: محمد الشرفي: الإسلام والحرية، سوء الفهم التاريخي ٩٦.

(٣) محمد سعيد العشماوي: الإسلام السياسي ص٥٤، وانظر في الرد عليه: د. محمد عمارة: سقوط الغلو العلماني ص٢١٢.

ولا يخفى بطلان كلام العشماوي جملة وتفصيلاً، فتحديد آيات الأحكام بعدد معين غير صحيح ولا دليل عليه، ومجال الاستنباط من الآيات حتى ما كان منها متعلقاً بالقصص؛ واسع ومفتوح، ثم إن تفرقة العشماوي بين ما كان من قبيل الأحكام عموماً، وما كان من قبيل المعاملات تحكم لا حجة عليه، ويضاف لذلك كله أن العشماوي لا يكلف نفسه أن يذكر لقارئه تلك الآيات الثمانين، ولا المعيار الذي قام عليه حصره هذا، ولا الآيات المائة والعشرين التي ادعى أنها منسوخة، وهل هذا النسخ متفق عليه أم رأيه الخاص، وهكذا الأمر في سلسلة من الدعاوي الفارغة من أناس طالما تكلموا عن المنهجية العلمية، والبعد عن الكلام المرسل، وهم أبعد الناس عن تلك المنهجية.

٢- تتبع الآيات التي لها سبب نزول وحصرها عددياً يدحض تلك الدعوى العلمانية، وإذا أخذنا أشهر وأوسع كتابين في أسباب النزول، وهما كتاب الواحدي والسيوطي، فسوف نجد أن نسبة ما أوردوه من الآيات التي لها سبب نزول لا تتجاوز سبع آيات القرآن البالغ عددها (٦٢٣٦ آية)، وقد بلغت الآيات التي لها سبب عند الواحدي (٤٧٢ آية)(١)، وعند السيوطي الذي عرف بالإكثار في جمع الروايات (٨٨٨ آية) أي ما نسبته نحو ١٤٪ من آيات القرآن الكريم، مع ملاحظة أن هذه الروايات فيها كم كبير لا يصح أصلاً لا سنداً ولا متناً، كما أن بعضها ليس من قبيل أسباب النزول(٢)، فضلاً عن أن الآية الواحدة قد يرد لها أكثر من سبب نزول.

---

(١) يلاحظ اختلاف الدارسين في الإحصاء الدقيق لما أورده كل من الواحدي والسيوطي من أسباب نزول، وهو أمر طبيعي من جهة، كما أنه لا يؤثر في النتيجة التي نريدها من جهة أخرى؛ لأن أقصى عدد وصل إليها البعض لا يصل إلى تسعمائة آية، وانظر: د. فضل عباس: إتقان البرهان في علوم القرآن ١/ ٣٥٨، ود. محمد عمارة: سقوط الغلو العلماني ص٢٥٥، والتفسير الماركسي للإسلام ص٧٨ ومنى الشافعي: التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن ص٤٠٣، بسام الجمل: أسباب النزول ص١٢٠.

(٢) انظر: د. فضل عباس: إتقان البرهان في علوم القرآن ١/ ٣٥٨، ومنى الشافعي: التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن ص٤٠٣، ود. أحمد الفاضل الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن ص٢٥٦.

فهذه نتيجة الاحتكام إلى الحقائق الإمبريقية والتي تنقض تماماً دعاوى العلمانيين، وما أسبغوا عليه صبغة القطعية العلمية من أن كل آية لها سبب نزول، مع أن القول الصحيح الذي تشهد له الأدلة: هو أن الكثرة الكاثرة من آيات القرآن الكريم قد نزل ابتداء بدون سبب[(١)].

٣- ثمة آراء لنفر من العلمانيين تهدم صراحة تلك الدعوى بأن لكل آية سبب نزول، وقد تقدم معنا ما قاله حسن حنفي بأن مجموع الحوادث التي نزلت بسببها سور القرآن حوالي ٤٦٠ حادثة، ومع أن هذا الرقم غير صحيح ولا دليل عليه، لكن ما يعنينا هنا أنه على فرض صحته لا يمثل إلا نسبة قليلة من آيات القرآن التي تزيد على ست آلاف آية.

وفي رسالته عن أسباب النزول خلص بسام الجمل إلى قلة الآيات التي لها أسباب نزول، فقال: «لعل أهم نتيجة نخلص إليها بعد هذا العرض، أن عدد الآيات التي لها أسباب نزول يمثل نسبة ضعيفة مقارنة بمجموع آيات المصحف»[(٢)]. ثم أضاف أن العلماء «القدامى كانوا مدركين تمام الإدراك أن علم أسباب النزول لا يتعلق بآيات المصحف كلها، بل بعدد محدود منها لا يتجاوز في أقصى الحالات ١٤٪»[(٣)].

٤- لم يسبق العلمانيين إلى هذه الدعوى أحد من علماء المسلمين المعتبرين، وأقصى ما نجده عند عدد من المفسرين والمصنفين في أسباب النزول من العلماء

---

(١) انظر: د. محمد عمارة: التفسير الماركسي للإسلام ص٧٨، وسقوط الغلو العلماني ص٢٥٥، ود. محمد أبو عاصي: أسباب النزول ص١١٣، ود. عبد القادر الحسين: معايير القبول والرد لتفسير النص القرآني ص٥٢٥.

(٢) بسام الجمل: أسباب النزول ص١٢٠.

(٣) المصدر السابق ص١٢٢.

المتقدمين هو نوع من التوسع في إيراد أسباب النزول، وعدم الفحص والتمييز بين ما صح وما لم يصح، وهو ما أحدث وهماً في أذهان البعض أن كل آية لها سبب نزول.

وقد قوبل هذا المسلك بانتقادات عدة، ومن ذلك قول الواحدي في مقدمة كتابه أسباب النزول: «وأما اليوم فكل أحد يخترع شيئاً ويختلق إفكاً وكذباً. ملقياً زمامه إلى الجهالة، غير مفكر في الوعيد للجاهل بسبب نزول الآية. وذلك الذي حدا بي إلى إملاء هذا الكتاب، الجامع للأسباب، لينتهي إليه طالبو هذا الشأن والمتكلمون في نزول هذا القرآن، فيعرفوا الصدق، ويستغنوا عن التمويه والكذب، ويجدوا في تحفظه بعد السماع والطلب»[1].

وللدهلوي انتقاد مهم لهؤلاء النفر من المفسرين، الذين بالغوا في ربط كل آية بسبب نزول مدعى، حيث قال: «وقد ربط عامة المفسرين كل آية من آيات الأحكام وآيات المخاصمة بقصة تروى في سبب نزولها، وظنوا أنها هي سبب النزول، والحق أن نزول القرآن الكريم إنما كان لتهذيب النفوس الإنسانية، وإزالة العقائد الباطلة، والأعمال الفاسدة. فالسبب الحقيقي - إذن - في نزول آيات المخاصمة هو وجود العقائد الباطلة في نفوس المخاطبين، وسبب نزول آيات الأحكام إنما هو شيوع المظالم، ووجود الأعمال الفاسدة فيهم، وسبب نزول آيات التذكير (بآلاء الله وأيامه وبالموت) إنما هو عدم تيقظهم وتنبههم بما يرون ويمرون عليه من آلاء الله وأيامه، وحوادث الموت، وما سيكون بعده من وقائع هائلة، أما الأسباب الخاصة والقصص الجزئية التي تجشم بيانها المفسرون، فليس لها دخل في ذلك إلا في بعض الآيات الكريمة، التي تشتمل على تعريض بحادث من الحوادث في عهد النبي ﷺ أو قبله، بحيث يقع القارئ بعد هذا

(١) الواحدي: أسباب النزول ص١١.

التعريض في ترقب وانتظار لما كان وراءه من قصة أو حادث أو سبب»[1].

وثمة انتقاد مشابه نجده عند الطاهر بن عاشور، والذي استنكر ما وصفه بولع «كثير من المفسرين بتطلب أسباب نزول آي القرآن، وهي حوادث يروى أن آيات من القرآن نزلت لأجلها، لبيان حكمها أو لحكايتها أو إنكارها أو نحو ذلك، وأغربوا في ذلك وأكثروا، حتى كاد بعضهم أن يوهم الناس أن كل آية من القرآن نزلت على سبب»[2].

ومع أن هؤلاء المفسرين لم يصرحوا قط بأن لكل آية سبب نزول، إلا أن إكثارهم من حكاية الروايات، هم ومن صنفوا في أسباب النزول قد أدى إلى تسرب هذا الوهم لأذهان بعض الناس، وبينما يعذر ابن عاشور المتقدمين الذين ألفوا في أسباب النزول فاستكثروا منها، فإنه لا يعذر من وصفهم بأساطين المفسرين الذين تلقفوا الروايات الضعيفة فأثبتوها في كتبهم ولم ينبهوا على مراتبها قوة وضعفاً، ومن ثم يقول: «وأنا عاذر المتقدمين الذين ألفوا في أسباب النزول فاستكثروا منها، بأن كل من يتصدى لتأليف كتاب في موضوع غير مشبع تمتلكه محبة التوسع فيه، فلا ينفك يستزيد من ملتقطاته ليذكي قبسه، ويمد نفسه، فيرضى بما يجد رضى الصب بالوعد، ويقول زدني من حديثك يا سعد، غير هياب لعاذل، ولا متطلب معذرة عاذر، وكذلك شأن الولع إذا امتلك القلب، ولكني لا أعذر أساطين المفسرين الذين تلقفوا الروايات الضعيفة فأثبتوها في كتبهم ولم ينبهوا على مراتبها قوة وضعفاً، حتى أوهموا كثيراً من الناس أن القرآن لا تنزل آياته إلا لأجل حوادث تدعو إليها، وبئس هذا الوهم، فإن القرآن جاء هادياً إلى ما به صلاح الأمة في أصناف الصلاح، فلا يتوقف نزوله على حدوث الحوادث الداعية إلى تشريع الأحكام»[3].

---

(١) الدهلوي: الفوز الكبير في أصول التفسير ص٣١.

(٢) الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير ١/ ٤٦.

(٣) المصدر السابق ١/ ٤٦.

كذلك انتقد رشيد رضا نزعة الإسراف لدى رواة أسباب النزول وما ترتب عليه من آثار سيئة فقال: «ومن عجيب شأن رواة أسباب النزول أنهم يمزقون الطائفة الملتئمة من الكلام الإلهي، ويجعلون القرآن عضين متفرقة، بما يفككون الآيات، ويفصلون بعضها من بعض، وبما يفصلون بين الجمل الموثقة في الآية الواحدة، فيجعلون لكل جملة سبباً مستقلاً، كما يجعلون لكل آية من الآيات الواردة في مسألة واحدة سبباً مستقلاً»[1].

٥- وإذا كنا قد أشرنا فيما مضى لهذا الاتجاه العلماني المبالغ في كم الآيات النازلة على سبب إلى درجة الزعم بأن لكل آية سبب نزول، وما يتصل بذلك من دعوات لترتيب القرآن تاريخياً بحسب نزوله؛ فإن من الضروري أن نشير إلى اتجاه مضاد - بصورة كلية أو جزئية - ذهب إليه نفر آخر من العلمانيين، وقد تفاوتت آراؤهم ما بين ناف أصلاً لأسباب النزول، ولأي فائدة من ورائها، وما بين مقر بوجودها، لكنه ذهب إلى أن أكثر ما هو متاح بين أيدينا مختلق أو موضوع من قبل المفسرين أو الفقهاء، الذين اخترعوها ليبرروا ما اعتنقوه من آراء.

والذي يدعونا إلى الإشارة لتلك الآراء، ليس الإقرار بها أو التسليم بصحتها، فهي لا تقل خطأ وتعميماً عن آراء مخالفيهم، وإنما نسوقها هنا باعتبارها رداً على العلمانيين من نفس الفريق المتبني لرؤيتهم ومنهجيتهم، ومن غير المعظمين للتراث وعلومه والدائرين في فلكه - كما يشنع العلمانيون دائماً، ثم إنها تعتبر شاهداً مهماً يضاف لعشرات الشواهد التي تثبت حالة التضارب والتناقض المنهجي في الفكر العلماني، والتي سوف نعرض لها تفصيلاً فيما بعد إن شاء الله تعالى.

---

(١) رشيد رضا: تفسير المنار ٢/ ١٠.

ومن الشخصيات التي أنكرت وجود أسباب النزول محمد شحرور، الذي عرف بتفرقته المتهافتة بين القرآن والكتاب، وبناء على تلك التفرقة أنكر تماماً وجود أسباب نزول للقرآن الكريم، بينما أقر بوجود أسباب نزول للكتاب[1].

ومن القائلين أيضاً بقلة ما له سبب نزول من آيات القرآن والمشككين في ثبوت معظم ما روي منها: جمال البنا، الذي رأى أن أسباب النزول لا أهمية لها ولا جدوى منها، كما أنها تقدم فهماً خاطئاً وتفسيراً مغلوطاً لآيات القرآن الكريم[2]، كما أن عدد الآيات القرآنية التي لها سبب نزول قليلة جداً في رأيه[3].

كذلك رفض عبد المجيد الشرفي الدعوى القائلة بأن كل آيات القرآن نزلت على سبب، وذهب إلى خلاف ذلك مقرراً «أن تسعة أعشار آيات المصحف لا تتوفر عنها أسباب معينة، وأن ثمانين في المائة من الأسباب تتعلق بآيات الأخبار لا بآيات الأحكام، بصرف النظر عن كونها أسباباً ذات صبغة تاريخية أو أسطورية منحولة»[4].

ومن المتبنين أيضاً لتلك الوجهة المشككة في أسباب النزول بصورة أو بأخرى محمد أركون، الذي ادعى أن أسباب النزول من وضع الفقهاء واختلاقهم[5]، إضافة إلى أن أسباب النزول لم توضع على المحك التاريخي والأدبي، الذي لا بد منه لنقدها[6].

---

(١) محمد شحرور: الكتاب والقرآن ص٩٢.

(٢) انظر: د. كفاح كامل: التوظيف الحداثي لآيات المرأة وإشكالياته، جمال البنا نموذجاً ص٢٣٤، ٢٣٧.

(٣) جمال البنا: نحو فقه جديد ص١٦٧، ١٦٨.

(٤) عبد المجيد الشرفي: تقديمه لكتاب بسام الجمل: أسباب النزول ص٩.

(٥) محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ص٧٤.

(٦) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي ص٢٤٢.

ولمحمد عابد الجابري انتقاد للقول بأنه ما من آية في القرآن إلا ولها سبب نزول، حيث اعتبر أن «عنصر المبالغة في هذه العبارة واضح، لأن ما هو متداول من أسباب النزول قليل جداً بالنسبة لآي الذكر الحكيم»[١]، وهو يقر أيضاً بأن من القرآن ما أنزل ابتداء، كخطاب يشرح العقيدة، أو قصص، أو نصوص تشريعية أو أخلاقية، وهذا الصنف في رأيه «لا يتعلق في الغالب بأسباب أو مناسبات خاصة، وبالتالي فهو ليس مما يرجع فيه إلى أسباب النزول»[٢]، وحتى ما ورد بشأنه سبب نزول، فإنه في رأي الجابري موضع شك في مصداقية الكثير منه[٣].

(١) محمد عابد الجابري: فهم القرآن الحكيم ٣/ ٣٧٠.
(٢) المصدر السابق ٣/ ٣٧٠.
(٣) المصدر السابق ٣/ ٣٧١.

المبحث الثالث

هل العبرة بعموم اللفظ أم بخصوص السبب؟

١ - تمهيد عن موقف علماء المسلمين من هذه المسألة:

والمقصود بهذه المسألة أن تنزل آية من آيات القرآن الكريم لسبب خاص، كسؤال أو واقعة بعينها، ويأتي الجواب أو الحكم أعم من السبب، فيكون اللفظ عاماً يستوعب أفراداً عديدين، بينما السبب خاص بالنسبة إلى اللفظ العام النازل فيه، فهل تكون العبرة حينئذ بعموم ألفاظ الآية، ولا تختص بالسبب الذي نزلت من أجله، أم تكون العبرة بهذا السبب الخاص، ويقصر الحكم الوارد في النص العام على سبب نزوله إن كان خاصاً[1].

وحتى تتضح طبيعة المسألة بشكل أكثر وضوحاً فلا بد أن نشير إلى أن لأهل العلم تقسيمات عدة في تناولهم لهذه القضية[2]، يهمنا منها أن اللفظ العام الوارد على سبب له ثلاث حالات[3]:

(١) انظر: الزرقاني: مناهل العرفان ١/ ١٢٥، ود. عماد الرشيد: أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص ص٣٩٢.

(٢) انظر: الرازي: المحصول ٣/ ١٢١، والزركشي: البحر المحيط ٤/ ٢٦٩، والشوكاني: إرشاد الفحول ١/ ٣٣٣، ود. محمد أبو شهبة: المدخل لدراسة القرآن الكريم ص١٥٥، ود. خالد المزيني: المحرر في أسباب نزول القرآن ١/ ١٢٩، ود. عماد الرشيد: أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص ص٣٩٢.

(٣) انظر: الشنقيطي: مذكرة في أصول الفقه ص٢٥٠، والزرقاني: مناهل العرفان ١/ ١٢٤، ود. محمد أبو شهبة: المدخل لدراسة القرآن الكريم ص١٥٥،، ومناع القطان: مباحث في علوم القرآن ص٨٢، ونور الدين عتر: علوم القرآن ص٥٢، وعبد الله طاهر: معرفة أسباب النزول ص١٩٤، ود. خالد السبت: قواعد التفسير جمعاً ودراسة ٢/ ٥٩٤

أ- أن يقترن بما يدل على العموم، فيعم إجماعاً.

ب- أن يقترن بما يدل على التخصيص، فيخص إجماعاً.

ج- ألا يقترن بدليل التعميم ولا التخصيص، بل يرد النص القرآني عاماً وسبب نزوله خاصاً، ولم تقم قرينة على تخصيص النص، وهذه الحالة هي موضوع حديثنا.

وقد حظيت قضية: العبرة بعموم اللفظ أم بخصوص السبب، باهتمام كبير من المصنفين في علوم القرآن، كما حظيت باهتمام وتفصيل أوسع من علماء أصول الفقه؛ لأنهم ينظرون في حال الأدلة، من حيث إفادتها للأحكام من عموم وخصوص وإطلاق وتقييد ونحو ذلك[1]، إضافة لما ترتب على الخلاف في هذه المسائل من تطبيقات فقهية عديدة، ولأهل العلم المتقدمين قولان رئيسان في هذه المسألة[2]:

الأول: أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

الثاني: أن العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ.

وقد ذهب الجمهور إلى القول الأول، أي أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ولا يكاد الواقف على ما ساقوه من أدلة يتردد في أن هذا القول هو الأقوى والأرجح[3]، ويميل بعض المؤلفين المعاصرين في علوم القرآن إلى أن الخلاف في

(١) انظر: الزرقاني: مناهل العرفان ١/ ١٢٣، ود. محمد أبو شهبة: المدخل لدراسة القرآن الكريم ص١٥٥، ود. فضل عباس: إتقان البرهان ١/ ٣٤٤، ونور الدين عتر: علوم القرآن ص٥٢.

(٢) انظر: الزركشي: البحر المحيط ٤/ ٢٧٥، ٢٧٦، والسيوطي: الإتقان ١/ ١١٠، وابن النجار: شرح الكوكب المنير ٣/ ١٧٧، والشوكاني: إرشاد الفحول ١/ ٣٣٥، والزرقاني: مناهل العرفان ١/ ١٢٥، ومناع القطان: مباحث في علوم القرآن ص٨٤، ود. عبد الكريم النملة: المهذب في علم أصول الفقه المقارن ٤/ ١٥٢٣.

(٣) انظر: الرازي: المحصول ٣/ ١٢٥، والسيوطي: الإتقان ١/ ١١٠، وابن عقيلة المكي: الزيادة والإحسان في علوم القرآن ١/ ٢٩٨، والزرقاني: مناهل العرفان ١/ ١٢٧، ود. محمد أبو شهبة: المدخل لدراسة القرآن الكريم ص١٥٨، ونور الدين عتر: علوم القرآن ص٥٣، والشيخ بن جمعة=

هذه المسألة من الأمور الحادثة، ولم يكن موجوداً في الأزمنة الأولى: أزمنة الصحابة والتابعين رضي الله عنهم، وطبيعة الإسلام أنه دين عام خالد جماعي، جاء يسوي بين الناس، ويلغي كثيراً من الميزات والمكتسبات التي كانت لبعض الأفراد والفئات، وقد كانت قريش تظن أن لها الامتياز عن غيرها، لأنهم أهل الحرم، فنزل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ﴾ [البقرة: ١٩٩] ومن هنا كانت أحكام القرآن والسنة لا تخص أحداً دون أحد[(١)].

لكن لا بد من التنبيه إلى أن القائلين بخصوص السبب لا بعموم اللفظ، لا يقصدون أن أحكام الله النازلة على سبب تختص بالشخص المعين الذي نزلت فيه الآية ولا تتعداه، لكن مرادهم أنها مختصة به من جهة النزول، ويدخل معه غيره من طريق القياس، لا من طريق تعميم اللفظ [(٢)].

والفرق بين المذهبين هو في طريقة التعميم، فالقائلون بأن العبرة بعموم اللفظ لا يعنيهم من نزل فيه الخطاب، بقدر ما يعنيهم المعنى الذي يعممونه، أما القائلون بأن العبرة بخصوص السبب فيعنيهم بالدرجة الأولى من نزل فيه الخطاب؛ لأنه هو المقصود الأول به، ثم يدخل معه غيره بعد ذلك قياساً، كما أن من يذهب إلى عموم اللفظ قد يدخل غير صورة السبب في معنى الآية، أما من يذهب إلى القياس، فلا يقيس

=سهل: أسباب النزول ص١٤٧، وعبد الله طاهر: معرفة أسباب النزول ص١٩٥، ود. خالد السبت: قواعد التفسير جمعاً ودراسة ٢/ ٥٩٤، ود. عماد الرشيد: أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص ص٤٠٢.

(١) انظر: د. فضل عباس: إتقان البرهان في علوم القرآن ١/ ٣٤٤، ٣٤٥.

(٢) انظر: الزرقاني: مناهل العرفان ١/ ١٢٦، ود. محمد أبو شهبة: المدخل لدراسة القرآن الكريم ص١٥٧، والشيخ بن جمعة سهل: أسباب النزول ص١٤٥، ١٤٦، ود. مساعد الطيار: المحرر في علوم القرآن ص١٣٨.

إلا في صورة السبب، ولا يدخل غير صورته فيه[1].

ولشيخ الإسلام ابن تيمية نص مهم، يؤكد فيه على هذا الملحظ، وأن العلماء الذين «قالوا ذلك لم يقصدوا أن حكم الآية مختص بأولئك الأعيان دون غيرهم، فإن هذا لا يقوله مسلم، ولا عاقل على الإطلاق، والناس وإن تنازعوا في اللفظ العام الوارد على سبب هل يختص بسببه أم لا؟ فلم يقل أحد من علماء المسلمين: إن عمومات الكتاب والسنة تختص بالشخص المعين، وإنما غاية ما يقال: إنها تختص بنوع ذلك الشخص فيعم ما يشبهه، ولا يكون العموم فيها بحسب اللفظ، والآية التي لها سبب معين، إن كانت أمراً ونهياً، فهي متناولة لذلك الشخص ولغيره ممن كان بمنزلته، وإن كانت خبراً بمدح أو ذم، فهي متناولة لذلك الشخص وغيره ممن كان بمنزلته أيضاً»[2].

٢- موقف العلمانيين من هذه المسألة:

فإذا ما انتقلنا إلى موقف العلمانيين من هذه المسألة، التي حظيت لديهم باهتمام لافت للنظر، فيمكننا أن نرصد ثلاثة اتجاهات مختلفة:

الاتجاه الأول: وهو الاتجاه الناقد بشدة، والرافض تماماً لقاعدة أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، نظراً لما يترتب على هذه القاعدة من تقرير لعمومية النصوص، وصلاحية ما تضمنته من أحكام لكل زمان ومكان، وهدم لفكرة تاريخية النصوص، ووقتية الأحكام، وارتباطها بظروف تنزيلها، والواقع الذي نشأت فيه.

وبيان ذلك أن القول بعموم دلالة النصوص الشرعية، وعدم تخصيصها بأسبابها يتعارض تعارضاً تاماً مع فكرة التاريخية وموقفها من القرآن الكريم، بل سائر

---

(١) انظر: د. محمد أبو شهبة: المدخل لدراسة القرآن الكريم ص١٥٨، والشيخ بن جمعة سهل: أسباب النزول ص١٤٦، ود. مساعد الطيار: المحرر في علوم القرآن ص١٣٨.

(٢) ابن تيمية: مقدمة في أصول التفسير ص٣٧.

النصوص بصفة عامة؛ لأن «القرآن وفقاً لفكرة التاريخية ظاهرة، وهو مرتهن بوقت معين وأشخاص معينين لا يتجاوزهم، ولا ينفع غيرهم، بل ولا يتواصل دلالياً إلا في ظروف محددة لا تتجاوز العصر الذي نزل فيه»[1].

وإلى هذا الاتجاه مال أكثر العلمانيين، ومن نماذج ذلك مهاجمة نصر أبو زيد الشديدة لتلك القاعدة، وما اعتبره آثاراً ونتائج خطيرة مترتبة عليها، مشيراً إلى أن «التمسك بعموم اللفظ، وإهدار خصوص السبب في كل نصوص القرآن، من شأنه أن يؤدي إلى نتائج يصعب أن يسلم بها الفكر الديني. إن أخطر هذه النتائج للتمسك بعموم اللفظ مع إهدار خصوص السبب، أنه يؤدي إلى إهدار حكمة التدرج بالتشريع في قضايا الحلال والحرام، خاصة في مجال الأطعمة والأشربة، هذا إلى جانب أن التمسك بعموم اللفظ في كل النصوص الخاصة بالأحكام يهدد الأحكام ذاتها»[2].

ويستدل نصر أبو زيد بالتدرج الذي حدث في تحريم الخمر على خطأ تلك القاعدة، حيث إن الخمر حرمت بالتدريج، وهذا التدرج في التشريع في رأيه يدل على جدلية الوحي والواقع، ويكشف منهج النص في تغيير الواقع، ومن ثم فليس من المنطقي تمسك العلماء بعموم اللفظ دون مراعاة لخصوص السبب، ولو كان عموم اللفظ هو الأساس في اكتشاف دلالة النصوص، لأمكن التمسك ببعض الآيات التي تدرجت في تحريم الخمر للدلالة على حلها[3].

وبالطبع فهذا الكلام يتضمن مغالطة واضحة، ولم يقل أحد إن هناك قاعدة واحدة فقط تحكم فهم النص القرآني وتضبط التعامل معه، وصحيح أن العبرة بعموم اللفظ

(١) إبراهيم أبو هادي: نصر أبو زيد ومنهجه في التعامل مع التراث ص٢٧٧.
(٢) نصر أبو زيد: مفهوم النص ص١١٧.
(٣) المصدر السابق ص١١٩.

لا بخصوص السبب، لكن تلك القاعدة محكومة بقاعدة غيرها، وهي ضرورة جمع نصوص القرآن كلها، وعدم تقطيعها والأخذ ببعضها وترك بعضها الآخر، حيث ذم الله من فعل ذلك، فقال سبحانه: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾ [سورة البقرة: ٨٥]، وقال سبحانه: ﴿الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ﴾ [الحجر: ٩١].

ثم إن العلماء القائلين بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، لم يقل أحد منهم قط بإهدار السبب أو عدم مراعاته، بل إنهم يستأنسون بسبب النزول، ويجعلونه مرشداً ومعيناً لفهم النص، لكنهم لا يقصرون النص على سبب، كما يزعم أبو زيد ومن وافقه الرأي من العلمانيين[١].

ومن العجيب حقاً أن نصر أبو زيد يدعي أن التمسك بعموم اللفظ لا بخصوص السبب يمكن أن يؤدي «في النهاية إلى القضاء على التشريعات والأحكام كلها»[٢]، وهو كلام يذكرنا بالمثل العربي المشهور الذي يضرب لمن يعير صاحبه بعيب هو فيه: «رمتني بدائها وانسلت»[٣]، وإلا فإن كل منصف يجزم أن الذي يؤدي إلى القضاء على التشريعات والأحكام كلها هو القول بقصر الأحكام على خصوص أسبابها، وليس القول بعموم ألفاظها، الذي يؤدي إلى استثمار النص وتعميمه، وشموله لسائر المكلفين في كل زمان ومكان إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها[٤].

ومن المهاجمين بشدة لتلك القاعدة أيضاً خليل عبد الكريم، الذي عبر عن رفضه لها، وعدم التسليم بما تضمنته بحجة أن فيها «إهداراً للسبب، وإهداره يحجب المدلول الحقيقي للفظ، ويغيم عليه ويشوش معناه، ومن ثم يجيء الحكم رجراجاً

(١) انظر: د. عبد القادر الحسين: معايير القبول والرد ص٥١٨.
(٢) نصر أبو زيد: مفهوم النص ص١١٩.
(٣) انظر: الميداني: مجمع الأمثال: ١/ ٢٨٦.
(٤) انظر: د. عبد القادر الحسين: معايير القبول والرد ص٥٢٠.

مائعاً غير منضبط، وهذا أحد وجوه علل اختلاف الفقهاء وتناقض أحكامهم، حتى في أخطر الأمور»(١).

وهو لا يكتفي بمجرد رفض هذه القاعدة، بل يتهم الفقهاء أنهم وضعوها كنوع من الحيل، فيقول: «وفي رأينا أن هذه القاعدة تدخل في باب الحيل التي لجأ إليها عديد من الفقهاء، ونؤكد أن المعايير لن تنضبط إلا إذا عدلنا عن هذه القاعدة، ووضعنا نصب أعيننا السبب، ونحن نفسر النصوص»(٢).

ولسيد القمني هجوم شديد على تلك القاعدة أيضاً، حيث كرر نفس الدعاوى العلمانية القائلة إن هذه القاعدة لم تنشأ إلا في عصور متأخرة «وفي عصور التخلف، واستخدام الدين لخدمة توجهات السلطان، تم وضع قاعدة فقهية تقول إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وهو ما يفتح الباب على مصراعيه أمام الاستخدام الانتهازي الصريح لنصوص الدين»(٣). وما حدث بالفعل - من وجهة نظره - أنه تم توظيف تلك القاعدة أسوأ توظيف حيث «وجد القائمون على شئون الدين بناء على تلك القاعدة الفقهية مكاسب دائمة، تبرر للسلاطين عبر العصور آراءهم واتجاهاتهم، بل ونزواتهم بالدين ونصوصه»(٤).

وكعادته في السب والشتم بأسلوب متدن، هاجم سيد القمني الفقهاء الذين عولوا على تلك القاعدة، واصفاً إياهم «بالمتفقهين من أهل شئون التقديس، المستفيدين من الدين في مواقعهم الاجتماعية، والذين يرفعون القاعدة التليدة (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب) لتشغيل القرآن، ورب القرآن حسب الحال المرغوب، ينتهزون

(١) خليل عبد الكريم: الأسس الفكرية لليسار الإسلامي، ضمن الأعمال الكاملة ص١٠٨.
(٢) المصدر السابق ص١٠٩.
(٣) سيد القمني: رب الزمان ص٢٣٦.
(٤) المصدر السابق ص٢٣٦.

به النهز، ويستنبطون منه حسب الطلب، شهادات الشرعية للمواقف السياسية المتقلبة من النقيض إلى النقيض»[1].

والحق أن المرء يحار من هذا الأسلوب العلماني المخادع، والقائم على إطلاق الدعاوى، وتوزيع السباب والشتائم ذات اليمين والشمال، دون مناقشة موضوعية لأصل المسألة، ودون بيان لتلك التلاعبات المزعومة، التي قام بها الفقهاء عبر العصور إرضاء للسلاطين.

فالآيات النازلة على سبب - وصح نقل هذا السبب - لا تمثل إلا نسبة قليلة جداً من القرآن الكريم، ثم إن ما يتعلق منها بشئون الحكم والسياسة والأموال لا يمثل نسبة تذكر، فأي مبرر إذن لذلك اللف والدوران ووضع قاعدة كهذه لإرضاء الحكام، مع أن أصحاب الهوى وعلماء السوء ليسوا بحاجة لتلك القاعدة، وفتاويهم وأقضيتهم الجائرة من أجل السلاطين جاهزة ومفصلة وليست متوقفة على تلك القاعدة.

ثم كيف تستقيم تلك الدعاوى العلمانية الجائرة، مع أن المتبنين لتلك القاعدة هم جماهير علماء المسلمين سلفاً وخلفاً عبر سائر العصور، ومن هؤلاء العلماء من كانت لهم مواقف مشهودة في مواجهة الظلم والجور، والجهر بكل الحق في وجه السلاطين الجائرين، ولو أدى بهم ذلك للحرمان من الوظائف أو السجن، وربما وصل الأمر للقتل.

والقائمة في هذا الباب طويلة جداً، وتتضمن أسماء علماء كبار، وأئمة عظام من أمثال سعيد بن جبير، والشعبي، والأوزاعي، وأبي حنيفة، ومالك بن أنس، والشافعي، وأحمد بن حنبل، وأحمد بن نصر الخزاعي، والبخاري، والعز بن عبد السلام، والنووي،

(١) سيد القمني: مقال بمجلة أدب ونقد العدد ٢٠١، مايو ٢٠٠٢م، نقلًا عن منصور أبو شافعي: التنوير بالتزوير ص٦٨.

وابن تيمية، وابن القيم، وغيرهم الكثير[1]، ممن ثبتوا على مواقفهم، ولم يعطوا الدنية في دينهم، ولم يرضوا تغييراً أو تبديلاً لشرع الله، من أجل رغبة هذا الحاكم أو ذاك.

ومن الشخصيات العلمانية الأخرى التي تبنت القول بخصوص الأسباب لا بعموم الألفاظ، طيب تيزيني، وقد احتفى بتلك القاعدة التي تفسر آيات القرآن وفقاً لأسبابها، معدداً النتائج المترتبة عليها من خلال نقل كلام محمد سعيد العشماوي، مرتضياً إياه، حيث قال: «فقاعدة تفسير آيات القرآن وفقاً لأسباب تنزيلها تؤدي إلى واقعية هذه الآيات، وتنتهي إلى تاريخيتها، وتفرض ربطها بالأحداث، ومن ثم ينبغي تفسير القرآن بأسباب تنزيله لا بعموم ألفاظه»[2].

ومن المنتقدين أيضاً لقاعدة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب: علي أومليل، والذي يرى أن المفسرين والأصوليين قد حرصوا على تمييز بحثهم في أسباب النزول عن أي بحث تاريخي، ومن ثم لجأوا إلى عدة أمور: منها أنهم «قد نفوا عن مبحثهم جريانه مجرى التاريخ»[3]. وأما الاحتياط الآخر الأهم فهو تقرير قاعدة

---

(١) وفي تراجم هؤلاء العلماء والأئمة المدونة في كتب التاريخ والتراجم: تفصيل لمحنهم وما جرى لهم من ابتلاءات وشدائد وانظر نماذج عديدة في إنكار العلماء على أصحاب السلطة وعدم الانصياع لأهوائهم، وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر عند الغزالي: إحياء علوم الدين ٢/ ٣٤٣، وعبد العزيز البدري: الإسلام بين العلماء والحكام ص١٢٩، ود. سيد العفاني: صلاح الأمة في علو الأمة ٣/ ١٠١، وأحمد قوشتي: مبدأ التقية بين أهل السنة والشيعة الإمامية ص٢٠٤، ويراجع أيضاً: كتاب المحن لأبي العرب محمد بن أحمد بن تميم التميمي، وكتاب نبيل بن محمد محمود: العلماء بين المحن والشدائد، عرض للابتلاءات والمحن الكبرى التي تعرض لها علماء الأمة، وكيف تحملوها وصبروا عليها.

(٢) د. طيب تيزيني: الإسلام والعصر تحديات وآفاق ص١٠٤، وقد نسب هذا الكلام لبحث العشماوي: تحديث العقل الإسلامي ضمن ندوة التراث وآفاق التقدم في المجتمع العربي المعاصر، عدن، ١٩٩٢م.

(٣) علي أومليل: في شرعية الاختلاف ص٥١.

أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وفي ذلك يقول أومليل: «واحتياط آخر يلجأون إليه، لكي لا يفهم من أسباب النزول أنها أسباب تاريخية بالمعنى الذي يجعل التاريخ محدداً للخطاب، وهو أن اللفظ القرآني عام حتى حين يرتبط بسبب خاص قيل بمناسبته. للقرآن أسباب نزول إلا أنه قد تعدى هذه الأسباب، ولهذا قالوا العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. أسباب النزول ليس معناها عندهم ظرفيات خاصة استدعت إيراد أحكام تتعلق بهذه الظرفيات وحدها»[(١)].

وإذا انتقلنا لشخصية أخرى، وهي محمد سعيد العشماوي، فسوف نجد أنه من أكثر المتوسعين في مهاجمة قاعدة أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، حيث وجه لها انتقادات شديدة، وكرر الكلام عنها في العديد من كتبه، حتى إنه لينقل العبارات نفسها فضلاً عن الأفكار - دون إضافة تذكر - وقد جزم بأن تلك القاعدة لا تعدو أن تكون «قاعدة فقهية، قال بها فقهاء أي بشر، وليست قاعدة شرعية وردت في القرآن الكريم، أو جاءت في أحاديث النبي ﷺ، ومن شأنها أن تقتطع الآيات من السياق، وأن تفاصل بين آيات القرآن وتباعد بين أجزائه، مع أن القرآن كل لا يتفاصل، وجمع لا يتجزأ»[(٢)]. ومن النتائج الخطيرة المترتبة على هذه القاعدة، التي يصفها بالخاطئة أنها «توجد تناقضات شديدة بين أحكام القرآن، كما أنها تؤدي إلى نتائج غريبة عن الإسلام، لم يقصدها التنزيل، ولم يهدف إليها القرآن»[(٣)].

ومع أن جماهير الأصوليين وغيرهم من المفسرين والفقهاء على القول بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، إلا أن الأمر يتحول على العكس من ذلك تماماً عند

---

(١) المصدر السابق ص٥١.

(٢) محمد سعيد العشماوي: الربا والفائدة ص٣٣، وانظر: الإسلام السياسي ص٦٤.

(٣) محمد سعيد العشماوي: الإسلام السياسي ص٦٤.

العشماوي، فيصير المنهج الأصولي هو القائل بخصوص السبب لا بعموم اللفظ، كما أن الأمر لا يتوقف عند هذا الحد، بل نجد استمراراً لعادة العلمانيين في خلط الأمور واستغلال الظروف السياسية والاجتماعية في الدول العربية لترويج أفكارهم، حيث وصف العشماوي المنهج القائل بعموم اللفظ لا بخصوص السبب بأنه المنهج التقليدي، ويوافقه في ذلك منهج المتطرفين والإرهابيين، وهو يتبنى القول بأن آيات القرآن الكريم إنما تفسر على عموم ألفاظها، أي وفقاً لمطلق ألفاظ الآية، دون نظر إلى الظروف التاريخية التي أحاطت بنزولها وبغير اعتداد بأسباب تنزيلها[١].

ولا يكتفي العشماوي بالزعم أن علماء الأصول - خلافاً للمتطرفين والإرهابيين - يقولون بخصوص السبب لا بعموم اللفظ، بل يزعم أيضاً أن منهج الصحابة والتابعين في تفسير القرآن كان قائماً على ربط كل آية بسبب نزولها، وفهمها على خلفية الواقعة أو الحادثة التي تنزلت بشأنها، وهذا هو المنهج الصحيح في تفسير القرآن، وأي تفسير لا يتبع هذا المنهج لا بد أن يقع في خطأ جسيم، وأن يتردى في التأويل المنحرف، والاستشهاد الفاسد[٢].

أما عن كيفية نشوء هذا المنهج المنحرف في التفسير، فيرى العشماوي أن أول ظهور له كان على يد الخوارج، الذين اقتطعوا آيات من السياق القرآني، واجتثوها من أسباب نزولها، واستعملوها على عموم ألفاظها[٣]، وبعد هذا الانحراف الخارجي «حدث في فترات الظلام الحضاري والانحطاط العقلي أن نظر الفقهاء هذا الاتجاه الخاطئ في قاعدة تقول إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وبمقتضى هذه

(١) انظر: محمد سعيد العشماوي: حقيقة الحجاب وحجية الحديث ص٤٨.
(٢) محمد سعيد العشماوي: الإسلام السياسي ص٢٦٠.
(٣) محمد سعيد العشماوي: الإسلام السياسي ص٢٦١.

القاعدة الفقهية تغير تفسير كثير من آيات القرآن، وأصبح من الجائز لأي جماعة ولأي فرد أن يستعمل آية على عموم ألفاظها لا على خصوص تنزيلها، وتبعاً للتركيب اللفظي وحده، وللتكوين اللغوي دون سواه»[1].

ويبدو أن هوس هدم تلك القاعدة قد سيطر على تفكير العشماوي، حتى إنه جعل ضوابط وقواعد التفسير منحصرة أولاً وآخراً في أمر واحد، لا يرى سواه، وهو ارتباط تفسير الآيات القرآنية بأسباب تنزيلها، ومن ثم قال: «إن الضوابط والحدود والقواعد، التي لا بد من التزامها والتقيد بها، حتى لا ينحرف تفسير القرآن، ولا يحيد فهم المسلم، هي - أولاً وآخراً - أن يرتبط تفسير الآيات القرآنية بأسباب تنزيلها»[2].

وإمعاناً في ربط الآيات بأسبابها لا بعموم ألفاظها، زعم العشماوي أنه لا يصح بحال تعميم الآيات التي نزلت، وفيها أحكام أو وقائع أو تقريرات خاصة بالنبي ﷺ إلى غيره من الناس، وليس المقصود هنا ما نزل من الأحكام خاصاً بالنبي ﷺ وحده، كحل ما زاد على أربع نسوة، أو جواز أن تهب له المرأة نفسها، أو تحريم الزواج من نسائه بعد وفاته ﷺ، وإنما المقصود بذلك - عند العشماوي - تلك الآيات التي نزلت لتأمر النبي بالحكم بين الناس، أو إقامة دين الله في الأرض[3]، مثل قوله تعالى: ﴿**فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً**﴾ [النساء: ٦٥]، وقوله تعالى: ﴿**إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيماً**﴾ [النساء: ١٠٥].

---

(١) المصدر السابق ص٢٦١.
(٢) المصدر السابق ص٦٣.
(٣) المصدر السابق ص٦٠.

ومن الواضح أن غاية العشماوي من هذا كله: نفي أي مشروعية لتطبيق الشريعة، أو إقامة حكم إسلامي، أو دولة إسلامية المنهج والوجهة والتشريع، فذلك كله عند العشماوي من اختراعات دعاة الإسلام السياسي، الذين يصفهم بأقسى الألفاظ، وأشد العبارات المليئة بالسب والشتم والهمز واللمز، وهم - فيما يرى - إما أناس جهلهم مركب، وإما أنهم دهاة بغاة، يعلمون أنهم يجهلون، ويجعلون من هذا الجهل تجارة[1].

وقد استخدم العشماوي من القول بخصوص السبب مسوغاً لرأيه المنكر والشاذ، والمخالف لإجماع الأمة قديماً وحديثاً، والمتمثل في القول بعدم وجوب الحجاب، وأن شعر المرأة ليس بعورة أصلاً، حيث زعم أن الأمر بإدناء الجلابيب الوارد في قوله تعالى: ﴿**يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ**﴾ [الأحزاب: ٥٩] ليس عاماً ولا مقصوداً به التشريع، وإنما ورد «لسبب خاص، هو أن تتميز المؤمنات من غيرهن، فإذا زال سبب هذا التميز زالت الضرورة لإدناء الجلابيب، وهو الأمر الواقع في العصر الحالي»[2].

الاتجاه الثاني: وإذا كان الاتجاه السابق، ويمثله أكثرية العلمانيين قد هاجم بشدة القول بأن العبرة بعموم اللفظ وليس بخصوص السبب، ودعا إلى ربط الآيات وتخصيصها بأسباب نزولها؛ فإن ثمة اتجاهاً آخر قليل العدد قد رفض فكرة تخصيص آيات القرآن بأي علة كانت، سواء أسباب النزول أو غيرها.

ومن المتبنين لهذا الاتجاه جمال البنا، الذي عارض بشدة قاعدة تخصيص الآيات بأسباب نزولها، لاعتبارات عدة، منها: التشكيك في أسباب النزول بالكلية، أو رفض تخصيص آيات القرآن بأحاديث آحاد ظنية، وردت مخبرة عن أسباب النزول، ويعبر

---

(١) المصدر السابق ص٦٠، ٦١.

(٢) محمد سعيد العشماوي: حقيقة الحجاب وحجية الحديث ص٥٠.

جمال البنا عن رأيه هذا، فيقول: «والحق أن أي تخصيص للقرآن سواء كان بطريق أسباب النزول، أو لتعريف ما أبهمه القرآن ولم يحدده بأخبار آحاد - كما هو الحال بالفعل - غير جائز»[1].

وقد استدل على عدم جواز تخصيص القرآن بعدة أمور منها: أن خبر الواحد ظني الدلالة والقرآن قطعي الدلالة، ولا يجوز ترجيح الظني على القطعي، ومنها أن اتباع الظن مذموم في القرآن، ولو كان القرآن يحتاج لخبر من أخبار الآحاد لتخصيص عمومه لوجب أن يتواتر ذلك الخبر، حتى لا يفوت أحداً من المسلمين العمل به، ولا يكون العامل به عاملاً بالظن، وهو الأمر المذموم في القرآن الكريم، وحيث إنه لم يتواتر دل ذلك على أن الله لا يريد اتباعه[2].

ولا شك أن أدلة جمال البنا المذكورة غير صحيحة بالمرة، وهو يخلط خلطاً قبيحاً بين بابي الثبوت والدلالة، ومن ثم يجعل القرآن قطعي الدلالة وخبر الواحد ظني الدلالة، وهو أمر باطل، فخبر الواحد قد يكون قطعي الدلالة وقد يكون ظنياً، وآيات القرآن نفسها قد تكون دلالتها قطعية لا تقبل احتمالاً، ولا خلاف حول معانيها، وقد تكون دلالتها من قبيل المختلف حوله، ثم إن الظن المنهي عنه في القرآن شيء مختلف عن مفهوم الظن والقطع المرتبط بباب الأخبار متواترها وآحادها، ورغم وهاء ما ساقه جمال البنا من أدلة، فإنه يعتبرها «أقوى ما ينسف تفسير المفسرين القدامى، وما أبدعوه من فنون افتاتوا بها على القرآن، ومن أبرزها تخصيص العموم والنسخ أو أسباب النزول، وهي تكاد أن تكون لحمة التفسير وسداه»[3].

---

(١) جمال البنا: تفسير القرآن بين القدامى والمحدثين ص٢٢٧.

(٢) المصدر السابق ص٢٢٧، ٢٢٨.

(٣) المصدر السابق ص٢٢٨.

الاتجاه الثالث: وقد لجأ أصحاب هذا الاتجاه إلى الخروج من إشكالية الخلاف حول أسباب النزول، وهل العبرة فيها بعموم اللفظ أم بخصوص السبب، عن طريق حل جديد يتجاوز اختيار أحد الموقفين - العموم أو الخصوص - بطرح مصطلحات أو أفكار جديدة، وهي بالطبع لا تخرج عن منظومة الأفكار العلمانية، الساعية للتفلت من النصوص الشرعية.

ومن النماذج المهمة في هذا الصدد ما ذهب إليه عبد المجيد الشرفي من دعوة إلى الخروج عن كلا الرأيين المعروفين في هذه المسألة، بحيث لا تصير العبرة بخصوص السبب ولا بعموم اللفظ؛ بل بأمر ثالث جديد، وهو ما وراء السبب الخاص واللفظ المستعمَل له، بمعنى أنه يتعين البحث عن الغاية والمقصد من النص الشرعي، وليس عن خصوصية سببه أو عموم ألفاظه.

وقد انطلق الشرفي في تقرير رأيه هذا من تلك المسلّمة العلمانية التي ما انفك العلمانيون من الإلحاح عليها، والتي تنظر للقرآن باعتبار أنه جاء بحلول ظرفية، استجابت لواقع تاريخي محدد، وعبرت عن وضع معرفي معين، ومن ثم ينبغي تدبر الغايات المرجوة من تلك الحلول، حتى لا ننحرف بالرسالة المحمدية عن مقاصدها[1].

ومن خلال تلك المسلّمة انتقل الشرفي إلى تقرير رأيه فقال: «إن تركيزنا على هذه الخصائص يؤدي بالضرورة إلى قلب المسلَّمة التي استقرت في الوجدان الإسلامي من القرن الثاني للهجرة، وإلى الإقرار بأن العبرة ليست بخصوص السبب ولا بعموم اللفظ معاً؛ بل فيما وراء السبب الخاص واللفظ المستعمَل له، يتعين البحث عن

(١) انظر: عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ ص١٥٦، ١٥٧، وبسام الجمل: أسباب النزول ص٣٢.

الغاية والمقصد. وفي هذا البحث مجال لاختلاف التأويل بحسب احتياجات الناس، واختلاف بيئاتهم وأزمنهم وثقافتهم وما إلى ذلك، وفيه كذلك مجال للتطور»[1].

وبهذا المخرج الجديد وهو الاعتبار فقط «بالغاية أو المقصد» من النص ينفتح باب التأويل والتفلت من التكاليف الشرعية على مصراعيه أمام هؤلاء العلمانيين، إذ لم يعد النص عقبة ولا مشكلة، لا في خصوص سببه ولا في عموم ألفاظه، وإنما العبرة بذلك المفهوم الفضفاض عندهم - وهو المقصد والغاية من النص - والذي يفهمه كل شخص حسبما يريد، وتبعاً لأيديولوجيته ومذهبيته الفكرية.

ولا شك أن هذا الاعتماد على نظرية المقاصد - وفقاً للمفهوم العلماني - سوف يؤول حتماً إلى إهدار أحكام الشريعة التفصيلية والشرائع التكليفية، بناء على التوظيف العلماني لقاعدة أن أحكام الشريعة لم تشرع إلا لتحقيق مقاصدها، وأن تلك الأحكام تقوم مقام الوسائل بالنسبة للغايات، وبناء على ذلك سيزعم هؤلاء القوم أن «أحكام الحدود لم تشرع إلا لردع مقترفي المعاصي، ومنع الربا لم يشرع إلا لتحقيق مقصد العدالة، ومنع استغلال القوي للضعيف، وهكذا الأمر في كل حكم من أحكام الشريعة، فهي لا تحمل أي قيمة في ذاتها؛ وإنما قيمتها من جهة تحقيقها لمقاصدها، فإذا تحقق المقصد من غيرها بحيث إن العصر أو حاجة الناس أوجبت طريقاً آخر يحقق لنا المقصد منها، فلا داعي للالتزام بها، ولا يبقى مبرر لاستمرارها، وهذا الحكم شامل لكل العبادات الشرعية؛ فالشريعة إنما جاءت بها لأنها هي التي تحقق أغراضها في زمن الرسالة، وهذا يعني أنها غير مقصودة بالتشريع إلا على جهة الوسيلة فقط»[2].

---

(١) عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ ص٨٠.

(٢) د. سلطان العميري: التداول الحداثي لنظرية المقاصد. دراسة نقدية، مقال منشور على موقع http://saaid.net/

وهكذا يتضح لنا أن المقاصد التي يدندن حولها العلمانيون ليست هي المقاصد التي قررها علماء المسلمون الثقات، كالشاطبي ومن سبقه ومن لحقه، وإنما المقصود بها عندهم «تحويل النصوص الجزئية إلى معنى سيال لا ينضبط، وغالب من يردد المقاصد في هذا السياق يعنون بالمقاصد تعطيل النصوص الجزئية، ويظن أن هذا هو معنى المقاصد، فتحت لافتة العدل والرحمة والتيسير يتم اغتيال النصوص الجزئية المخالفة لثقافة الغالب - وهو الغرب-»[1].

ومن المهم أن نشير هنا إلى ذلك المسلك المألوف لدى كثير من العلمانيين والمتمثل في تضارب الآراء، وانتقاء ما يناسبهم من قواعد وأدلة إذا وافقت هواهم، والتملص منها، إذا خالفت مرادهم.

ومن تجليات هذا المسلك المعيب، أن عبد المجيد الشرفي - رغم تبنيه القول بأن العبرة ليست بعموم اللفظ أو بخصوص السبب، بل بما وراءهما - قد أعرض عن رأيه هذا، وعول على خصوصية السبب لا عموم اللفظ، ظناً منه أن تلك القاعدة تخدم رأيه الباطل - والمخالف لإجماع الأمة كلها - والمشكك في حرمة شرب الخمر، اعتماداً على قوله تعالى: ﴿**قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقاً أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ**﴾ [الأنعام: ١٤٥]، حيث زعم أن هذه الآية التي تحصر المحرمات في الأصناف الأربعة المذكورة، ولا تذكر الخمر من بينها، قد غيبت من قبل الفقهاء «وذلك بالرغم من أن الأدبيات الخاصة بأسباب النزول تؤكد أن هذه الآية - إن لم تكن آخر آية أنزلت، وهذا ما نجده في بعض المصادر القديمة - فإنها على كل حال من آخر ما نزل، ويقال إنها نزلت يوم عرفة في حجة الوداع، رغم ذلك فإن الفقهاء اعتبروا الخمر محرماً»[2].

(١) إبراهيم السكران: سلطة الثقافة الغالبة ص٣٥، ٣٦.

(٢) عبد المجيد الشرفي: مرجعيات الإسلام السياسي ص٦٣، ٦٤.

وما ذكره الشرفي من أن آية سورة الأنعام المذكورة آخر، أو من آخر ما نزل؛ افتراء محض أو جهل فادح، ولم أجد في كتب أسباب النزول أو التفاسير التي رجعت إليها من قال ذلك، والغريب أن الشرفي لم يكلف نفسه - احتراماً للعلم ولقرائه - أن يوثق كلامه بمصدر، وإنما ألقى القول على عواهنه، كما هي عادة العلمانيين، ولست أدري هل خلط عمداً أو خطأً بين هذه الآية من سورة الأنعام، وآية سورة المائدة، التي نزلت يوم عرفة في حجة الوداع، وهي قوله تعالى: ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِيناً**﴾ [المائدة: ٣].

وقد سار بسام الجمل على منوال أستاذه، والمشرف على رسالته عبد المجيد الشرفي في الموقف من عموم اللفظ وخصوص السبب، حيث عرض لمذهب القائلين بعموم اللفظ، ثم لمذهب القائلين بخصوص السبب، وانتقد كلا المذهبين، وإن كان النصيب الأكبر من النقد قد توجه للقائلين بعموم اللفظ، حيث شكك في أغراضهم من تبنيهم لهذا القول ووصفها بالأغراض النفعية.

وتتضارب تفسيرات الجمل لموقف جماهير أهل العلم القائلين بعموم اللفظ، حيث يردها مرة إلى إيجاد مخرج لتضارب روايات أسباب النزول، وليست الرغبة فقط في تعميم الأحكام على ما شابه أسباب النزول من حالات وأحداث[1]، لكنه يعود في موضع آخر للقول بأن «المفسرين وعلماء القرآن دافعوا بشتى الوسائل عن مقالة عموم اللفظ دون خصوص السبب، حتى لا تبقى الأحكام الواردة في نص المصحف معطلة غير نافذة المفعول»[2].

وبعيداً عن هذا التضارب في تعليل موقف القائلين بعموم اللفظ، فقد انتهى بسام الجمل إلى انتقاد كلا الفريقين القائلين بالعموم أو الخصوص، فقال: «واعتقادنا أن

---

(١) بسام الجمل: أسباب النزول ص٣٥٨.
(٢) المصدر السابق ٣٦٣.

التمسك بعموم اللفظ أو بخصوص السبب يترجم عن تعامل نفعي وظرفي مع نص المصحف من ناحية، وعن تبرير لأحكام فقهية أفرزتها أحوال المعاش ونظم المجتمع من ناحية أخرى، ولا ريب في أن توجيه دلالات النص الديني إلى هذه الوجهة يؤدي إلى الانحراف عن حقيقة الرسالة المحمدية، وجوهرها»[1].

وبعد هذا الرفض لرأي كلا الاتجاهين، نوه بسام الجمل بمحاولة أستاذه الشرفي لإيجاد مخرج جديد للقضية برمتها، بعيداً عن عمومية اللفظ أو خصوصية السبب من خلال «قلب المسلمة التي استقرت في الوجدان الإسلامي منذ القرن الثاني للهجرة، وإلى الإقرار بأن العبرة ليست بخصوص السبب ولا بعموم اللفظ معاً؛ بل في ما وراء السبب الخاص واللفظ المستعمَل له يتعين البحث عن الغاية والمقصد»[2].

وثمة نموذج آخر نجده عند نصر أبو زيد - والذي تقدم معنا هجومه الشديد على قاعدة أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب - لكن يبدو أنه في مرحلة لاحقة من تطوره الفكري قد آثر أن ينتقل بالمسألة إلى منهج آخر، عبر استعمال مصطلح جديد، وهو ما يعرف بالسياق التاريخي الاجتماعي لنزول الوحي.

وقد اعتبر أبو زيد أن هذا المصطلح يمثل منظوراً أوسع للتعامل مع النصوص، وعنصراً مهماً من عناصر منهج تجديدي يسمى بمنهج القراءة السياقية للنصوص، وهو منهج هجين لا يمانع في توظيف منظومة علوم القرآن، خاصة علم أسباب النزول وعلم الناسخ والمنسوخ، إلى جانب منظومة علوم اللغة، معتبراً تلك الأدوات من أهم

(١) المصدر السابق ص٣٦٧.
(٢) المصدر السابق ص٣٦٧، ٣٦٨.

أدوات منهج القراءة السياقية[1]، لكنه بالطبع لا يقف عندها وحدها، بل يتجاوزها إلى مجالات أخرى خارج دلالات النصوص.

وبهذه الطريقة لا يقتصر الأمر على الاهتمام بأسباب النزول وحدها لفهم المعنى، بل يتسع الأمر ليشمل مجمل السياق التاريخي الاجتماعي - القرن السابع الميلادي - لنزول الوحي؛ لأن مثل هذا السياق يمكن للباحث في تعامله مع الأحكام والتشريعات أن يفرق بين ما هو من إنشاء الوحي أصلاً، وما هو من العادات والأعراف الدينية أو الاجتماعية السابقة على الإسلام، كما يمكنه التمييز في هذه الأخيرة بين ما تقبله الإسلام تقبلاً كاملاً مع تطويره كالحج مثلاً، وما تقبله تقبلاً جزئياً، مع الإيحاء بأهمية تطويره للمسلمين، مثل: مسألة العبودية، وقضايا حقوق النساء، والحروب[2].

وبدلاً من أن يكون مدار الخلاف القديم حول محورين هما: عموم اللفظ أم خصوص السبب، فإن المسألة تنتقل عند نصر أبو زيد إلى محورين جديدين هما المعنى والمغزى، ومن ثم نجده يقول: «وإذا كان علماء الأصول يرون أن أسباب النزول لا تعني وقتية الأحكام ولا اقتصارها على السبب، فوضعوا قاعدة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فإن القراءة السياقية تضع تمييزاً بين المعاني والدلالات التاريخية المستنبطة من السياق من جهة، وبين المغزى الذي يدل عليه المعنى في السياق التاريخي الاجتماعي للتفسير من جهة أخرى، وهذا التمييز هام جداً بشرط أن يكون المغزى نابعاً من المعنى، ومرتبطاً به ارتباطاً وثيقاً مثل ارتباط النتيجة بالسبب أو المعلول بالعلة، وألا يكون تعبيراً عن هوى المفسر، ووثباً على المعنى أو إسقاطاً عليه»[3].

(١) انظر: نصر أبو زيد: دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة ص٢٠٢.
(٢) المصدر السابق ص٢٠٢.
(٣) نصر أبو زيد: دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة ص٢٠٢، ٢٠٣.

وبهذا التحايل العلماني الجديد، فإن من السهل جداً في التعامل مع كل مسألة شرعية تثير الحساسية أو الحرج لدى العلمانيين - مثل قضايا المرأة والحدود والجهاد وما أشبهها - أن يقال إن معنى النص يقتضي المنع من كذا، لكن هذا المعنى ليس مقصوداً، وإنما هو نتاج للسياق التاريخي الاجتماعي في القرن السابع الميلادي أي زمن نزول الوحي، والمقصود الحقيقي هو المغزى، وليس المعنى الظاهر.

وبالطبع فإن هذا المغزى الفضفاض، يمكن لكل أحد أن يوجهه كيف شاء بحسب ضغوط الواقع، والرغبة في التفلت من التشريعات، وتطويع أحكام الشريعة، وليّ أعناق نصوصها، لتتماشى مع آراء الحضارة الغربية الحديثة، ونتيجة ذلك كله أن تنحى شريعة الله بالكلية، وأن يتحول الأمر إلى فوضى ينعق فيها كل من يريد التخلص من كل ما لا يوافق هواه من أحكام شرعية.

ومن النماذج الأخرى التي تندرج في عداد هذا الاتجاه ما ذهب إليه عبد الجواد يس في تناوله لقضية أسباب النزول، وذلك ضمن فكرته العامة التي يدعو إليها وهي التفرقة بين الدين - كما هو في نفسه - والتدين، كما يتجلى في فهم وممارسات أتباع الدين أياً كان هذا الدين.

وقد انتقد عبد الجواد يس بشدة العلماء المتقدمين، الذين تبنوا مقولة النزول المسبق والمجمل للقرآن الكريم، ووجوده المتقدم في اللوح المحفوظ، بما يعني أن هناك وجوداً سابقاً للقرآن يتقدم نزوله هنا في الواقع الدنيوي، وهذه المقولة في رأيه سوف تقطع الطريق مسبقاً أمام أي نقاش حول التفاعل الطبيعي بين النص والاجتماع، كما أنها تسلب أسباب النزول باعتبارها مظهراً مباشراً لهذا التفاعل أية قيمة فعل حقيقية، إضافة إلى أن الممارسات التفسيرية والفقهية كانت تضمر نوعاً من القطع بين النص والاجتماع، لحساب القول بالأصل المفارق والمسبق للنص «وهو النزوع

الذي سيتم تقنينه لاحقاً في علم الأصول بقاعدة استباقية، تقول: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»[١].

ووفقاً لهذه الرؤية، فإن عبد الجواد يس يرى أن المشكلة أو المسألة الأساسية في استنباط النص حينئذ لن تكون متوقفة على ما إذا كانت العبرة بعموم اللفظ أو بخصوص السبب «لأنه أياً كان المعنى المستنبط، لن يتغير موقع أسباب النزول كمظهر للتفاعل بين النص والاجتماع، وكعلامة على لاحقيه الأول على الثاني، وبالتالي على زمنية النص التشريعي ومحليته، المسألة إذن لا تتعلق بدلالة النص التشريعي (مبحث أصولي فقهي) بل باجتماعانية هذا النص، التي تفرض التساؤل عن قوة سريانية الإلزامية في الزمان (مبحث تاريخي أنثروبولوجي قانوني ديني) وحينئذ سيتوفر لدينا منطوق جديد لمسألة جديدة»[٢].

ويفرق يس بين أن تكون العبرة بمجرد النصية، أو أن تكون بمضمون النص، فالعبرة بمجرد النصية «تعني أن مجرد ورود الحكم في نص يعني أنه صار مطلقاً في الزمان، بغض النظر عن المحيط الاجتماعي الذي استدعى وروده، والذي تم تفصيل النص على مقاييسه وحاجاته، وما إذا كان هذا المحيط الاجتماعي لا يزال قائماً بهياكله وأبنيته الاقتصادية والثقافية أم لا، أما كون العبرة بمضمون النص، فيعني وجوب النظر في هذا المضمون، كي نفرق بين المطلق الذي ينتمي لأصل الدين، الإيمان بالله والأخلاق الكلية، فهو ثابت ممتد في الزمان، وبين النسبي الذي يتعلق بالاجتماع المباشر كالتشريع، فهو متغير بضرورة الاجتماع، حتى لو تضمنه نص»[٣].

---

(١) عبد الجواد يس: الدين والتدين ص٧٤.

(٢) عبد الجواد يس: الدين والتدين ص٧٥.

(٣) المصدر السابق ص٧٥.

وأخيراً يخلص الرجل إلى ما يراه حلاً، ومخرجاً من ثنائية العبرة بعموم النصوص أو بخصوص السبب، ويتمثل ذلك في حل ثالث وهو «مراد النص» بما يعني أن «العبرة في دلالة النص أي نص، ليس بعموم اللفظ ولا بخصوص السبب، بل هي ضمن اعتبارات أخرى مركبة بمراد النص»[1].

وإذا تساءلنا عن المقصود بمراد النص هذا، والذي سيمثل مخرجاً وحلاً للمشكلة كلياً، فسوف نجد أنه يعني أموراً عدة، أهمها أن إدراك المراد من النص أي فهمه سيخضع في النهاية لعملية استدلال من خارجه، أي من قبل المتعاطي مع النص، بما يعني أن عملية الاستدلال خارجية دائماً، والنص لا يشرح ذاته إلا عبر ثقافة المتلقي[2].

وهكذا نعود بعد كل هذا اللف والدوران إلى أن العبرة ليست في عموم اللفظ أو في خصوص السبب، والذي سوف يربط النص بتاريخيته التي لا يفهم إلا من خلالها؛ لأن النص عند هؤلاء العلمانيين لا ينفك عن واقع تاريخي أول نشأ فيه، ويستحيل التعامل مع النص إلا من خلال الوقائع الأولى التي نزل مصاحباً لها[3]، بما يؤول في نهاية الأمر إلى نسبية هذا النص وصلاحيته فقط للواقع الذي نزل فيه، وعدم إلزاميته للعصور اللاحقة، وتلك هي الفكرة الرئيسة التي يناور ويداور العلمانيون لترسيخها بين المسلمين.

٣- تعقيب نقدي:

وبعد أن عرضنا - فيما سبق - لموقف العلمانيين من قاعدة «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» وتبين لنا أن التوجه العام لديهم - سوى استثناءات قليلة لا تمثل

---

(١) المصدر السابق ص٧٦.

(٢) المصدر السابق ص٧٦، ٧٧.

(٣) المصدر السابق ص٧٧، ٧٨.

شيئاً ذا بال - يميل إلى رفض تلك القاعدة، ونقدها بشدها، واختيار القول بخصوصية السبب لا عموم اللفظ، أو على أحسن الأحوال اختيار مخرج جديد من تلك الثنائية يؤول إلى النتيجة نفسها، وهي التفلت من عمومية النصوص ودلالتها، وانطباقها على سائر المكلفين أياً كان زمانهم أو مكانهم أو طبيعتهم؛ فثمة ملاحظات عدة يجدر بنا أن نشير إليها حول هذا الموقف العلماني:

أولاً: تبين لنا مما سبق أن مذهب جمهور علماء المسلمين قديماً وحديثاً هو القول بعموم اللفظ لا بخصوص السبب[1]، وتأكيدهم على أهمية مراعاة هذه القاعدة للمفسر والأصولي والفقيه، وكما نبه الشيخ السعدي فإن «هذه القاعدة نافعة جداً، بمراعاتها يحصل للعبد خير كثير وعلم غزير، وبإهمالها وعدم ملاحظتها يفوته علم كثير، ويقع الغلط والارتباك الخطير، وهذا الأصل اتفق عليه المحققون من أهل الأصول وغيرهم... فمراعاة هذه القاعدة أكبر عون على معرفة حدود ما أنزل الله على رسوله والقيام بها، والقرآن قد جمع أجل المعاني وأنفعها وأصدقها بأوضح الألفاظ وأحسنها»[2].

وصحيح أن هناك جماعة قليلة خالفت في ذلك، لكنهم لا يقصدون بحال أن الأحكام الشرعية النازلة على سبب تختص بالشخص المعين الذي نزلت فيه الآية ولا تتعداه، لكن مرادهم أنها مختصة به من جهة النزول، ويدخل معه غيره من طريق

(١) انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٣١/ ٤٤، وابن كثير: تفسير القرآن العظيم ٣/ ١٩، ود. محمد أبو شهبة: المدخل لدراسة القرآن الكريم ص١٥٥، وقد اعترف بعض العلمانيين بذلك، فانظر: بسام الجمل: أسباب النزول ص٣٥٤.

(٢) عبد الرحمن بن ناصر السعدي: القواعد الحسان في تفسير القرآن ص١١، ١٢.

القياس، لا من طريق تعميم اللفظ [1]، وبهذا فإن «الخلاف في هذه القضية يكاد يكون لفظياً، وبخاصة في القرآن الكريم»[2].

أما القول الذي تبناه العلمانيون من قصر الأحكام على أسبابها - شخصاً أو بيئة أو زماناً - فقد وصفه ابن تيمية بأنه لا يقوله مسلم ولا عاقل على الإطلاق، وعلى الرغم من التنازع في اللفظ العام الوارد على سبب هل يختص بسببه أم لا؟ «فلم يقل أحد من علماء المسلمين: إن عمومات الكتاب والسنة تختص بالشخص المعين، وإنما غاية ما يقال: إنها تختص بنوع ذلك الشخص فيعم ما يشبهه، ولا يكون العموم فيها بحسب اللفظ، والآية التي لها سبب معين، إن كانت أمراً ونهياً فهي متناولة لذلك الشخص ولغيره ممن كان بمنزلته، وإن كانت خبراً بمدح أو ذم فهي متناولة لذلك الشخص وغيره، ممن كان بمنزلته أيضاً»[3].

ثانياً: من يقرأ كتابات العلمانيين حول هذه المسألة يدرك بوضوح أنهم لم يتناولوها كواحدة من مسائل علوم القرآن، أو أصول الفقه التي تهدف لبيان معاني آيات القرآن، أو وضع أصول الاستنباط للأحكام الشرعية، كما أنهم لم يدرسوا المسألة بموضوعية وإنصاف، وبحث عن القول الراجح المؤيد بالأدلة.

وإنما المقصد الأساسي من هذا السعي العلماني الحثيث لتقرير القول بخصوص السبب لا بعموم اللفظ: هو تكريس مبدأ تاريخية القرآن الكريم ودلالة آياته، ووقتية الأحكام الشرعية وارتباطها بزمانها، وعدم صلاحيتها للعصور اللاحقة، التي يحق

---

(١) انظر: الزرقاني: مناهل العرفان ١/ ١٢٦، ود. محمد أبو شهبة: المدخل لدراسة القرآن الكريم ص١٥٧، ود. مساعد الطيار: المحرر في علوم القرآن ص١٣٨.

(٢) د. فضل عباس: إتقان البرهان ١/ ٣٤٦.

(٣) ابن تيمية: مقدمة في أصول التفسير ص٣٧.

لأهلها أن يختاروا من تلك الأحكام ما شاءوا، وأن يتخلصوا مما شاءوا، بحجة أن تلك الأحكام خاصة بمن نزلت فيهم وليس عامة لجميع المكلفين.

وإذا ضممنا قول العلمانيين بأن كل آيات القرآن نزلت على سبب، ولم تنزل ابتداء، مع قولهم بأن العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ؛ فنتيجة ذلك أن كل آيات القرآن خاصة بأسبابها، ولا تصلح للتعميم في حق سائر المكلفين.

وهكذا فإن ما ذهب إليه العلمانيون من ربط الأحكام التشريعية بأسباب نزولها وقصرها على من نزلت فيهم دون سائر الأمة يعني «تاريخية المضمون، ونسخ المفهوم في هذه الآيات، وبقاء اللفظ دون وظيفة، اللهم إلا التلاوة التعبدية، الأمر الذي تتساوى فيه النصوص القرآنية عندئذ مع النصوص الميتة والدارسة»[1].

ثالثاً: ليست الفائدة من القول بعموم اللفظ لا بخصوص السبب محصورة في مجال استنباط الأحكام الفقهية فحسب، بل لهذه القاعدة فائدة أخرى مهمة جداً متعلقة بتنزيل الآيات القرآنية على الواقع في كل زمان ومكان، حتى لو كانت تلك الآيات نزلت في واقع مختلف.

وقد استدل المفسرون بهذه القاعدة على قضية تنزيل الآيات على الواقع، من منطلق أن كل حادثة نزل بشأنها النص القرآني، فإنه غير مقصور عليها، بل يعم كل واقعة كانت، طالما أنها شابهت الحدث الرئيس الذي من أجله أنزلت هذه الآيات[2].

وتعد هذه الفائدة مما يتناقض تماماً مع التوجه العلماني، إذ بينما يبذل العلمانيون أقصى جهودهم لحصر آيات القرآن في الزمان والمكان والواقع والأشخاص الذين

(١) د. محمد عمارة: سقوط الغلو العلماني ص٢٤٧.

(٢) انظر: د. عبد العزيز الضامر: تنزيل الآيات على الواقع عند المفسرين دراسة وتطبيق ص٤٧.

نزلت فيهم، فإن هذه القاعدة توسع من مدلول الآيات وعطائها، وتنزل معانيها وهداياتها في كل زمان ومكان، ويعتبر تنزيل الآيات على الواقع من الفنون المهمة التي تحتاج إلى دراية وبصر تام بمرادات الوحي ومناطات التطبيق، وقد عالجه المفسرون على تفاوت بينهم ما بين مستقل ومستكثر [(١)].

رابعاً: لم تخل مواقف العلمانيين في هذا الباب من تناقضات فجة، وهدم لما قرروه إذا خالف أهواءهم، وقد رأينا منهم من خالف في هذه المسألة بالكلية مثل جمال البنا، كما وجدت تناقضات على مستوى الشخص الواحد، مثل محمد سعيد العشماوي الذي قرر في بعض كتبه قبول عموم الأحكام الأخلاقية في القرآن، حتى لو كانت نازلة في أهل الكتاب بحجة أن القواعد الأخلاقية لا تختلف من أمة أخرى، لكنه في موضع آخر جعل آيات القرآن مخصوصة بأسبابها، حتى لو كانت متضمنة لنظم أخلاقية [(٢)].

ومن التناقضات الفجة لدى العشماوي أنه يقبل بعموم الآيات التي نزلت في أهل الكتاب، ونهت عن الغلو في الدين كقوله تعالى: ﴿**يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ**﴾ [النساء: ١٧١] لأنها تفيده في محاربة من يصفهم بجماعات الغلو الإسلامي، لكنه في الوقت نفسه يرى أن الآيات الواردة في وصف من يحكم بغير ما أنزل الله بالكفر أو الفسق أو الظلم خاصة بأهل الكتاب وحدهم ولا يصح تعميمها في حق سائر المسلمين [(٣)]، وبهذه الطريقة «فالنهي لأهل الكتاب عن الغلو - عند العشماوي - مقبول تعميمه على المسلمين، أما النهي لأهل الكتاب عن ترك الحكم بما أنزل الله فهو عند العشماوي خاص بأهل الكتاب، ولا شأن فيه لحاكم مسلم أو شعب مسلم

---

(١) انظر: د. قطب الريسوني: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر ص١٢١.

(٢) انظر: د. محمد عمارة: سقوط الغلو العلماني ص٢٦٨، ٢٦٩.

(٣) انظر: محمد سعيد العشماوي: معالم الإسلام ص٥٦، ٦٠ نقلًا عن د. محمد عمارة: سقوط الغلو العلماني ص٢٦٧، ٢٦٨.

أو فرد مسلم!! إن الرجل قد تفوق على ما سمي بالنظام الدولي الجديد في ازدواج المكاييل والمقاييس التي تقاس بها الأمور»[1].

خامساً: من المستغرب أن هؤلاء النفر من العلمانيين الذين ما انفكوا ينادون بفصل الدين عن الدولة، ويرون وجوب تطبيق القوانين الوضعية واحترامها، لا يجدون أدنى بأس في تخصيص نصوص الشرع بأسبابها، بينما لا يطبقون القاعدة نفسها فيما يتعلق بالقوانين الوضعية، مع أن القوانين في الدنيا كلها قد تصدر لأسباب خاصة في أحيان كثيرة ثم يكون حكمها عاماً على الجميع[2].

سادساً: ومع أن مسألة الأدلة الشرعية وعمل الصحابة لا تمثل شيئاً ذا بال في الخطاب العلماني، ولا حرج لديهم في التملص منها، إلا أنه يجدر بنا أن نشير إلى وجود الكثير من أدلة السنة النبوية وفهم الصحابة وعملهم المطرد، إضافة لدلالة اللغة والعقل[3] على ترجيح القول بأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

ومن الأحاديث النبوية الدالة على ذلك ما رواه ابن مسعود رضي الله عنه: أَنَّ رَجُلاً أَصَابَ مِن امْرَأَةٍ قُبْلَةً، فَأَتَى النَّبِيَّ ﷺ فَأَخْبَرَهُ، فَأَنْزَلَ اللهُ: ﴿وَأَقِمِ الصَّلاةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلَفاً مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ [هود: ١١٤] فَقَالَ الرَّجُلُ: يَا رَسُولَ اللهِ، أَلِي هَذَا؟ قَالَ: لِجَمِيعِ أُمَّتِي كُلِّهِمْ»[4].

---

(١) د. محمد عمارة: سقوط الغلو العلماني ص٢٦٨.

(٢) انظر: د. نور الدين عتر: علوم القرآن الكريم ص٥٣، ود. أحمد الفاضل: الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن الكريم ص٢٧٠.

(٣) وفي تفصيل تلك الأدلة انظر: الغزالي: المستصفى ص٢٣٦، والرازي: المحصول ٣/ ١٢٥، والطوفي: شرح مختصر الروضة ٢/ ٥٠٣، وابن تيمية: مجموع الفتاوى ٣١/ ٢٩، والسيوطي: الإتقان ١/ ١١٠، والزرقاني: مناهل العرفان ١/ ١٢٧، والشنقيطي: مذكرة في أصول الفقه ص٢٥١، ود. خالد السبت: قواعد التفسير جمعاً ودراسة ٢/ ٥٩٤.

(٤) رواه البخاري (٥٢٦) ومسلم (٢٧٦٣).

فهذا الصحابي الذي قبل المرأة ونزلت فيه الآية «قال للنبي: ألي هذا وحدي يا رسول الله، ومعنى ذلك هل حكم هذه الآية يختص بي لأني سبب نزولها؟ فأفتاه النبي ﷺ بأن العبرة بعموم لفظ: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ لا بخصوص السبب حيث قال له: (بل لأمتي كلهم) وهو نص نبوي في محل النزاع»(١).

وعن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أَنَّ رَسُولَ الله ﷺ طَرَقَهُ وَفَاطِمَةَ بِنْتَ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَيْلَةً فَقَالَ: «أَلا تُصَلِّيَانِ؟». فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ الله، أَنْفُسُنَا بِيَدِ الله، فَإِذَا شَاءَ أَنْ يَبْعَثَنَا بَعَثَنَا، فَانْصَرَفَ حِينَ قُلْنَا ذَلِكَ، وَلَمْ يَرْجِعْ إِلَيَّ شَيْئاً، ثُمَّ سَمِعْتُهُ وَهُوَ مُوَلٍّ يَضْرِبُ فَخِذَهُ وَهُوَ يَقُولُ: ﴿وَكَانَ الإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلا﴾ [الكهف: ٥٤](٢).

وفي هذا الحديث جعل النبي ﷺ علياً داخلاً في الآية مع أن سبب نزولها الكفار الذين يجادلون في القرآن. وخطابه ﷺ لواحد كخطابه للجميع(٣).

وأما منهج الصحابة في التعامل مع هذه المسألة، فقد نقل البعض إجماعهم «على تعميم الأحكام الواردة على أسباب خاصة، بيان ذلك: أن أكثر العمومات - قد وردت على أسباب خاصة، فمثلاً: آيات الظهار نزلت في شأن أوس بن الصامت وزوجته، وآيات اللعان نزلت في شأن عويمر العجلاني وزوجته، وقيل: إنها نزلت في هلال بن أمية وزوجته، وآية السرقة قد نزلت في سرقة رداء صفوان بن أمية، وآية القذف نزلت في شأن عائشة - رضي الله عن الجميع - والأمثلة كثيرة، والصحابة - رضي الله عنهم - قد عمموا أحكام هذه الآيات من غير نكير، فدل على أن الأحكام لا تخصص بأسبابها»(٤).

---

(١) انظر: الشنقيطي: مذكرة في أصول الفقه ص٢٥١.
(٢) رواه البخاري (١١٢٧) ومسلم (٧٧٥).
(٣) انظر: الشنقيطي: مذكرة في أصول الفقه ص٢٥١.
(٤) د. عبد الكريم النملة: المهذب في أصول الفقه ٤/ ١٥٣٤.

ومن الأدلة على رسوخ هذا الفهم لدى الصحابة ما في الصحيحين عن كعب بن عجرة رضي الله عنه قال: «وَقَفَ عَلَيَّ رَسُولُ اللهِ ﷺ بِالْحُدَيْبِيَةِ وَرَأْسِي يَتَهَافَتُ قَمْلاً، فَقَالَ: يُؤْذِيكَ هَوَامُّكَ، قُلْتُ: نَعَمْ، قَالَ: فَاحْلِقْ رَأْسَكَ، أَوْ قَالَ: احْلِقْ، قَالَ فِيَّ نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ - وفي رواية نَزَلَتْ فِيَّ خَاصَّةً، وَهِيَ لَكُمْ عَامَّةً - ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ﴾ [البقرة: ١٩٦] إلى آخِرِهَا، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: صُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ، أَوْ تَصَدَّقْ بِفَرَقٍ بَيْنَ سِتَّةٍ، أَوِ انْسُكْ بِمَا تَيَسَّرَ»[(١)].

وخلاصة ما نستفيده من هذه الأدلة ومن غيرها، هي أن الشريعة جاءت لعموم المكلفين في كل زمان ومكان إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، ولا يستثنى من ذلك إلا ما قام الدليل على خصوصيته، وكما قال ابن حزم رحمه الله فقد «أيقنا أنه ﷺ بعث إلى كل من كان حياً في عصره في معمور الأرض من إنسي أو جني، وإلى من ولد بعده إلى يوم القيامة، وليحكم في كل عين وعرض يخلقهما تعالى إلى يوم القيامة، فلما صح ذلك بإجماع الأمة المتيقن المقطوع به المبلغ إلى النبي ﷺ، وبالنصوص الثابتة بما ذكرنا من بقاء الدين إلى يوم القيامة ولزومه الإنس والجن، وعلمنا بضرورة الحس أنه لا سبيل إلى مشاهدته عليه السلام من يأتي بعده، كان أمره ﷺ لواحد من النوع وفي واحد من النوع أمراً في النوع كله وللنوع كله، وبين هذا أن ما كان من الشريعة خاصاً لواحد أو لقوم، فقد بينه عليه السلام نصاً، وأعلم أنه خصوص... ولا خلاف بين أحد في أن أمره لأصحابه رضي الله عنهم وهم حاضرون؛ أمر لكل من يأتي إلى يوم القيامة»[(٢)].

---

(١) رواه البخاري (١٨١٥، ١٨١٦) ومسلم (١٢٠١).

(٢) ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام ٣/ ٨٨، ٨٩.

الفصل الثاني: مجالات التوظيف العلماني لأسباب النزول

ويحتوي على أربعة مباحث:

- » المبحث الأول: توظيف أسباب النزول لإثبات العلاقة بين النص والواقع.
- » المبحث الثاني: توظيف أسباب النزول لإثبات تاريخية القرآن الكريم.
- » المبحث الثالث: توظيف أسباب النزول لإثبات بشرية القرآن الكريم، وأنسنته.
- » المبحث الرابع: توظيف أسباب النزول، لإثبات وقتية الأحكام الشرعية، وقابليتها للتغيير.

تمهيد عن فوائد المعرفة بأسباب النزول:

وقبل أن نستعرض - تفصيلاً - كيفية توظيف العلمانيين لأسباب النزول، فمن المهم أن نقرر ابتداء أن لأسباب النزول العديد من الفوائد والثمرات، وأنه لا ضير مطلقاً في توظيفها لتحصيل تلك الثمرات والفوائد، ولكن الإشكال الحقيقي هو أن أسباب النزول عند علماء المسلمين وظفت لفهم النص، وبيان معناه، وإزالة ما يطرأ عليه من إشكال، بينما وظفت عند العلمانيين لأغراض أخرى، آلت إلى نبذ النص القرآني وتعطيله، وتفريغه من كل معاني الهداية والدلالة على حكم الله تعالى.

وإذا تتبعنا ما ذكره علماء المسلمين - قديماً وحديثاً - من فوائد لأسباب النزول، فسوف نجدهم يبدأون غالباً بالرد على من زعموا خلو أسباب النزول من فائدة حقيقية، واقتصارها على مجرد المعرفة بالتاريخ، وفي ذلك يقول الزركشي: «وأخطأ من زعم أنه لا طائل تحته لجريانه مجرى التاريخ، وليس كذلك بل له فوائد»[1]. وتابعه السيوطي على المعنى نفسه فقال: «زعم زاعم أنه لا طائل تحت هذا الفن لجريانه مجرى التاريخ، وأخطأ في ذلك بل له فوائد»[2].

وإضافة لهذا الرد على من زعموا عدم وجود فائدة لأسباب النزول، فقد استفاض المصنفون في علوم القرآن في تعداد ثمرات الوقوف على أسباب النزول، وأهميتها البالغة في حسن فهم آيات القرآن، وبيان المراد منها، وإزالة ما قد يعتري فهمهما من إشكالات، ربما طرأت في أذهان البعض «بحيث لو فقد ذكر السبب؛ لم يعرف من المنزل معناه على الخصوص، دون تطرق الاحتمالات وتوجه الإشكالات»[3].

---

(١) الزركشي: البرهان في علوم القرآن ١/ ٢٢.
(٢) الإتقان في علوم القرآن ١/ ١٠٧.
(٣) الشاطبي: الموافقات ٤/ ١٥٢.

وقد اعتبر عدد من الأصوليين والمفسرين المعرفة بأسباب النزول شرطاً في جواز التصدي لتفسير كتاب الله سبحانه، أو الوصول لمرتبة الاجتهاد في استنباط الأحكام الفقهية[1]، وهو ما يدل على أن الإحاطة بأسباب النزول ليست مجرد ترف تاريخي، بل هي سبيل لا غنى عنه في استخراج دلالة النص واستجلاء مراده، وهذا ما أعان الفقهاء على تعدية الحكم من الوقائع الجزئية التي ورد فيها النص إلى الوقائع المشابهة، استهداء بما في النص من دلالات[2].

ومن أهم فوائد المعرفة بأسباب النزول ما يلي[3]:

١- معرفة سبب النزول من أهم ما يعين على فهم معنى الآية، ودفع الإشكال عنها[4]، كما أن «الجهل بأسباب التنزيل موقع في الشبه والإشكالات، ومورد للنصوص الظاهرة مورد الإجمال حتى يقع الاختلاف، وذلك مظنة وقوع النزاع»[5].

---

(١) انظر: الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٤/ ١٦٣، والزركشي: تشنيف المسامع بجمع الجوامع للسبكي ٤/ ٥٧١، والفتوحي: شرح الكوكب المنير ٤/ ٤٦٤، والسيوطي: الإتقان في علوم القرآن ٤/ ٢١٥، ومحمد شعيب الله المفتاحي: نفحات العبير في مهمات التفسير ص٧٤، ومناع القطان: مباحث في علوم القرآن ص٣٤٢.

(٢) انظر: د. قطب الريسوني: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر ص٨٥.

(٣) انظر في تفصيل تلك الفوائد: السيوطي: الإتقان في علوم القرآن ١/ ١٠٧، وابن عقيلة المكي: الزيادة والإحسان في علوم القرآن ١/ ٢٩٢، والزرقاني: مناهل العرفان ١/ ١٠٩، ود. فضل عباس: إتقان البرهان في علوم القرآن ١/ ٢٥٨، ومناع القطان: مباحث في علوم القرآن ص٧٩، ود. صبحي الصالح: مباحث في علوم القرآن ١٣٠، ود. مساعد الطيار: المحرر في علوم القرآن ص١٣٢، ود. خالد المزيني: المحرر في أسباب نزول القرآن ١/ ٢٦، وعبد الله طاهر: معرفة أسباب النزول ص١٥٠، ومعايير القبول والرد ص٤٧٢، ٤٧٥.

(٤) انظر: الزركشي: البرهان في علوم القرآن ١/ ٢٢، ٢٧، والسيوطي: الإتقان في علوم القرآن ١/ ١٠٨.

(٥) الشاطبي: الموافقات ٤/ ١٤٦.

وقد نص على هذا الأمر الكثير من أهل العلم المتقدمين، ومن ذلك قول الواحدي عن أسباب النزول «هي أوفى ما يجب الوقوف عليها، وأولى ما تصرف العناية إليها، لامتناع معرفة تفسير الآية وقصد سبيلها، دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها»[1]. وقال ابن دقيق العيد: «بيان سبب النزول طريق قوي في فهم معاني الكتاب العزيز، وهو أمر تحصل للصحابة بقرائن تحتف بالقضايا»[2]. وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ومعرفة سبب النزول يعين على فهم الآية، فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب»[3].

وللشاطبي كلام مطول عن أهمية المعرفة بأسباب النزول، وأثر ذلك في فهم معاني الآيات، حيث قرر أن «معرفة أسباب التنزيل لازمة لمن أراد علم القرآن» ثم ساق على ذلك دليلين:

أحدهما: أن علم المعاني والبيان الذي يعرف به إعجاز نظم القرآن فضلاً عن معرفة مقاصد كلام العرب؛ إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال؛ إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب الأحوال والقرائن، وليس كل حال ينقل، ولا كل قرينة تقترن بنفس الكلام المنقول، وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة؛ فات فهم الكلام جملة، أو فهم شيء منه، ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل في هذا النمط؛ فهي من المهمات في فهم الكتاب بلا بد، ومعنى معرفة السبب هو معنى معرفة مقتضى الحال.

والثاني: أن الجهل بأسباب التنزيل موقع في الشبه والإشكالات، ومورد للنصوص الظاهرة مورد الإجمال[4].

---

(١) الواحدي: أسباب نزول القرآن ص١٠.

(٢) الزركشي: البرهان في علوم القرآن ١/ ٢٢، والسيوطي: الإتقان في علوم القرآن ١/ ١٠٨.

(٣) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ١٣/ ٣٣٩.

(٤) الشاطبي: الموافقات ٤/ ١٤٦.

ومن الآيات التي كان عدم المعرفة بسبب نزولها موقعاً في الإشكال عند أحد الصحابة وهو - قدامة بن مظعون رضي الله عنه - قول الله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [المائدة: ٩٣]. حيث ظن - رضي الله عنه - حل الخمر إذا كان الشارب مؤمناً عاملاً للصالحات، لكن الصحابة الذي شهدوا التنزيل وعاينوا أسبابه، أزالوا إشكاله هذا، وأبانوا عن المعنى الصحيح للآية[1]، فقدامة رضي الله عنه فهم من الآية «رفع الجناح عن الخمر، حتى بين له عمر أنه لا يتناول الخمر، ولو تأمل سياق الآية لفهم المراد منها، فإنه إنما رفع الجناح عنهم فيما طعموه متقين له فيه، وذلك إنما يكون باجتناب ما حرمه من المطاعم، فالآية لا تتناول المحرم بوجه ما»[2].

وأما سبب نزول الآية والذي يعين على فهمها، فهو ما رواه البراء بن عازب رضي الله عنه قَالَ: مَاتَ رِجَالٌ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ قَبْلَ أَنْ تُحَرَّمَ الْخَمْرُ، فَلَمَّا حُرِّمَتِ الْخَمْرُ قَالَ رِجَالٌ: كَيْفَ بِأَصْحَابِنَا وَقَدْ مَاتُوا يَشْرَبُونَ الْخَمْرَ؟ فَنَزَلَتْ: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [المائدة: ٩٣][3].

ومن الأمثلة الأخرى قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْراً فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ١٥٨]. وقد سأل عروة بن الزبير عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا عن هذه الآية فقال

---

(١) انظر: الزركشي: البرهان في علوم القرآن ١/ ٢٨، وعبد الله طاهر: معرفة أسباب النزول ص١٥٢، ١٥٣.

(٢) إعلام الموقعين ١/ ٢٦٥، ٢٦٦.

(٣) رواه الترمذي (٣٠٥٠) وابن حبان (٥٣٥٠).

لَهَا: «أَرَأَيْتِ قَوْلَ اللهِ تَعَالَى: ﴿**إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا**﴾ فَوَ اللهِ مَا عَلَى أَحَدٍ جُنَاحٌ أَنْ لَا يَطُوفَ بِالصَّفَا وَالْمَرْوَةِ قَالَتْ: بِئْسَ مَا قُلْتَ يَا ابْنَ أُخْتِي، إِنَّ هَذِهِ لَوْ كَانَتْ كَمَا أَوَّلْتَهَا عَلَيْهِ، كَانَتْ: لَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ لَا يَتَطَوَّفَ بِهِمَا، وَلَكِنَّهَا أُنْزِلَتْ فِي الْأَنْصَارِ، كَانُوا قَبْلَ أَنْ يُسْلِمُوا، يُهِلُّونَ لِمَنَاةَ الطَّاغِيَةِ، الَّتِي كَانُوا يَعْبُدُونَهَا عِنْدَ الْمُشَلَّلِ، فَكَانَ مَنْ أَهَلَّ يَتَحَرَّجُ أَنْ يَطَّوَّفَ بِالصَّفَا وَالْمَرْوَةِ، فَلَمَّا أَسْلَمُوا، سَأَلُوا رَسُولَ اللهِ ﷺ عَنْ ذَلِكَ، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّا كُنَّا نَتَحَرَّجُ أَنْ نَطَّوَّفَ بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ، فَأَنْزَلَ اللهُ تعالى: ﴿**إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ**﴾ الْآيَةَ. قَالَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا: وَقَدْ سَنَّ رَسُولُ اللهِ ﷺ الطَّوَافَ بَيْنَهُمَا، فَلَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَتْرُكَ الطَّوَافَ بَيْنَهُمَا»[1].

والظاهر أن الإشكال قد نشأ عند عروة رحمه الله من أن الآية نصت على نفي الجناح، وهو ما لا يتفق مع الفرضية في رأيه، وبقي في إشكاله هذا حتى سأل خالته أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، فأفهمته أن نفي الجناح هنا ليس نفياً للفرضية، إنما هو نفي لما وقر في أذهان المسلمين يومئذ من أن السعي بين الصفا والمروة من عمل الجاهلية، لوجود أصنام على الصفا والمروة كانوا يتمسحون بها، فلما ظهر الإسلام تحرج المسلمون أن يطوفوا بينهما لذلك، فنزلت هذه الآية لترفع الحرج[2].

٢- أسباب النزول تدفع توهم الحصر عما يفيد بظاهره الحصر، كقوله تعالى: ﴿**قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقاً أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ**﴾ [الأنعام: ١٤٥]. وقد نقل الزركشي توجيه الشافعي للآية، ومفاده أن «الكفار لما حرموا ما أحل الله، وأحلوا ما حرم الله،

---

(١) رواه البخاري (١٦٤٣) ومسلم (١٢٧٧).

(٢) الزرقاني: مناهل العرفان ١/ ١١١.

وكانوا على المضادة والمحادة، جاءت الآية مناقضة لغرضهم، فكأنه قال: لا حلال إلا ما حرمتموه ولا حرام إلا ما أحللتموه، نازلاً منزلة من يقول لا تأكل اليوم حلاوة، فتقول لا آكل اليوم إلا الحلاوة، والغرض المضادة لا النفي والإثبات على الحقيقة، فكأنه قال لا حرام إلا ما حللتموه من الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به، ولم يقصد حل ما وراءه، إذ القصد إثبات التحريم لا إثبات الحل»[1].

٣- ومن فوائد أسباب النزول أيضاً «معرفة وجه الحكمة الباعثة على تشريع الحكم»[2]. أو بعبارة أخرى «معرفة حكمة الله تعالى على التعيين فيما شرعه بالتنزيل، وفي ذلك نفع للمؤمن وغير المؤمن. أما المؤمن فيزداد إيماناً على إيمانه، ويحرص كل الحرص على تنفيذ أحكام الله والعمل بكتابه، لما يتجلى له من المصالح والمزايا التي نيطت بهذه الأحكام، ومن أجلها جاء هذا التنزيل. وأما الكافر فتسوقه تلك الحكم الباهرة إلى الإيمان إن كان منصفاً، حين يعلم أن هذا التشريع الإسلامي قام على رعاية مصالح الإنسان لا على الاستبداد والتحكم والطغيان، خصوصاً إذا لاحظ سير ذلك التشريع وتدرجه في موضوع واحد»[3].

٤ - ولأسباب النزول أيضاً فوائد تربوية وتعليمية، منها أن مجيء النص القرآني تعقيباً على موقف أو تعليقاً على حادث، أرسخ في فهمه وأدعى لتطبيقه، كما أن ارتباط النص القرآني بواقع يحياه المخاطب، يوجد ارتباطاً وثيقاً بين المكلف والنص، ويهيئ فرصاً أوسع لامتثال المكلف، فضلاً عن أن توقف نزول بعض القرآن على حوادث ووقائع، يجعل من القرآن نصوصاً حية في قلوب المكلفين، يستحضرونها كلما

---

(١) الزركشي: البرهان في علوم القرآن ١/ ٢٣.

(٢) السيوطي: الإتقان في علوم القرآن ١/ ١٠٧، وانظر: الزركشي: البرهان في علوم القرآن ١/ ٢٢، ود. فضل عباس: إتقان البرهان في علوم القرآن ١/ ٢٥٨.

(٣) الزرقاني: مناهل العرفان ١/ ١٠٩.

تكررت تلك الحوادث والوقائع ولا ينسونه أبداً[1].

ومن الفوائد التربوية أيضاً «تيسير الحفظ، وتسهيل الفهم، وتثبيت الوحي في ذهن كل من يسمع الآية إذا عرف سببها، وذلك لأن ربط الأسباب بالمسببات، والأحكام بالحوادث، والحوادث بالأشخاص والأزمنة والأمكنة، كل أولئك من دواعي تقرر الأشياء وانتقاشها في الذهن، وسهولة استذكارها عند استذكار مقارناتها في الفكر، وذلك هو قانون تداعي المعاني»[2].

ومن مجالات الاستفادة من أسباب النزول في ميادين التزكية والتربية والتعليم أنها «تعطي المربي فرصة كبيرة في التعامل مع الناس على ما هم عليه من الواقع الذي يعيشونه، ومن الأخلاق التي جبلهم الله عليها، وترشده إلى كيفية إثارتهم إلى القضية التي يريد أن يتحدث عنها، ببيان كيفية عناية الله بمن نزل فيهم قرآن من المؤمنين، وكيف عالج ما فيهم من الأدواء، وكيف فضح أعداءهم، وأبان لهم صنائعهم ومنكراتهم، وهذا وإن لم يكن يختص بالآيات الواردة على سبب وحدها، إلا أن نزولها على سبب يزيد في قوتها من هذه الجهة»[3].

٥- ومن الفوائد الأخرى لأسباب النزول معرفة تاريخ الحكم، بمعرفة سببه، مثل أن يقال: قذف هلال بن أمية امرأته في سنة كذا، فنزلت آية اللعان فيعرف تاريخها بذلك، ولا شك أن لمعرفة التاريخ أهمية كبيرة في باب النسخ، وتحديد المتقدم والمتأخر في النزول من الآيات[4].

---

(١) انظر: د. الحسين جلو: منهج القرآن التربوي في ضوء أسباب النزول ص٢٤٧ نقلاً عن د. عماد الرشيد: أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص ص٦٤، ٦٥.
(٢) الزرقاني: مناهل العرفان ١/ ١١٣، وانظر: عبد الله طاهر: معرفة أسباب النزول ص١٩٠.
(٣) د. مساعد الطيار: المحرر في علوم القرآن ص١٣٦.
(٤) انظر: الطوفي: شرح مختصر الروضة ٢/ ٥٠٦، ود. خالد المزيني: المحرر في أسباب نزول القرآن ١/ ٣٥.

٦- ومن فوائد أسباب النزول أيضاً: تعيين المبهمات في الآيات، ومعرفة من نزلت فيه الآية على التعيين حتى لا يشتبه بغيره[١]، وفي صحيح البخاري أنه لما استعمل معاوية رضي الله عنه مروان بن الحكم على الحجاز، خطب فجعل يذكر يزيد بن معاوية، لكي يبايع له بعد أبيه، فقال له عبد الرحمن بن أبي بكر شيئاً، فقال: خذوه، فدخل بيت عائشة فلم يقدروا، فقال مروان: إن هذا الذي أنزل الله فيه: ﴿وَالَّذِي قَالَ لِوَالِدَيْهِ أُفٍّ لَكُمَا أَتَعِدَانِنِي أَنْ أُخْرَجَ وَقَدْ خَلَتِ الْقُرُونُ مِنْ قَبْلِي﴾ [الأحقاف: ١٧] فقالت عائشة من وراء الحجاب: ما أنزل الله فينا شيئاً من القرآن إلا أن الله أنزل عذري[٢].

٧- كذلك تعتبر أسباب النزول شاهداً مهماً من شواهد إعجاز القرآن الكريم، حيث تدل على تجاوب أسلوب القرآن مع حال السامعين إلى يوم القيامة، ولا شك أن نزول عدد غير قليل من آيات القرآن استجابة لمقتضيات الأحوال، وحلاً لمشكلات قائمة، وتغييراً لأخلاقيات وعادات قبيحة شائعة يلقي ضوءاً على وجه من وجوه الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم[٣]، وكما يقول الطاهر ابن عاشر فإن «ثمة فائدة أخرى عظيمة لأسباب النزول، وهي أن في نزول القرآن عند حدوث حوادث، دلالة على إعجازه من ناحية الارتجال، وهي إحدى طريقتين لبلغاء العرب في أقوالهم، فنزوله على حوادث يقطع دعوى من ادعوا أنه أساطير الأولين»[٤].

---

(١) انظر: السيوطي: الإتقان في علوم القرآن ١/ ١١٠، والزرقاني: مناهل العرفان ١/ ١١٣، والطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير ١/ ٤٧، والشيخ بن جمعة سهل: أسباب النزول أسانيدها وأثرها في التفسير ص١٢٩، وعبد الله طاهر: معرفة أسباب النزول ص١٨٠.

(٢) رواه البخاري (٤٦٣٠).

(٣) انظر: د. محمد أبو عاصي: أسباب النزول، تحديد مفاهيم ورد شبهات ص٤٤.

(٤) الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير ١/ ٥٠.

٨- وربما يبدو لأول وهلة أن فائدة أسباب النزول تنحصر في آيات الأحكام، ولا يحتاج إليها في آيات العقيدة والتوحيد، لأنه مع الأحكام الفقهية يحتاج الفقيه لمعرفة العلة أو الحكمة من تشريع تكليف ما؛ كي يقاس عليه ما يشبهه من أحكام، أما آيات التوحيد فهي تتنزل غالباً بدون سبب، والهدف منها هو تقرير الحقائق، وغرسها في قلوب المؤمنين[١].

ولكن عند التأمل يظهر أن لأسباب النزول عدداً من الفوائد المهمة أيضاً بالنسبة لآيات العقيدة، إذا ما وسعنا من مفهوم سبب النزول، فلم نقصره على الحادثة المعينة التي نزل النص بسببها، وإنما جعلناه يشمل الملابسات التاريخية، والجو العام الذي نزل فيه النص.

فجدال القرآن مع المشركين، وأهل الكتاب، والمنافقين، وتفنيده لعقائدهم، وإجابته عن شبههم، وعرضه للآراء والمعتقدات التي كانوا يدينون بها، كل ذلك لا يُفهم بوضوح إلا مع الإلمام الكافي بالأحوال العامة لذلك العصر، وأبرز العقائد الشائعة حينذاك، كما أن بعض آيات القرآن التي نزلت في المشركين أو المنافقين مثلاً لا يصح حملها على المؤمنين، ولعل عدم الانتباه لهذا الأمر كان من أهم أسباب انحراف الخوارج وفساد منهجهم؛ حيث جعلوا ما نزل من آيات تتوعد الكافرين بالخلود في النار واللعن والخروج من رحمة الله منطبقاً على المؤمنين الموحدين.

وعلى الجانب الآخر فإن قاعدة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب - والتي تقدم معنا الكلام عنها سابقاً - تردُّ على نزعات الإرجاء الخطيرة التي رأت أنه لا يضر مع الإيمان ذنب مهما كان، ومن ثم زعم أصحابها أن الآيات الواردة في ذم الأمم السابقة كاليهود وغيرهم لا تنطبق على الأمة المسلمة، حتى لو فعل نفر من أبنائها نفس

(١) انظر: رشيد رضا: تفسير المنار ١/ ٤٦.

الفعلة، ومن ذلك مثلاً الآيات القاضية بكفر وفسق وظلم من لم يحكِّم شريعة الله، والواردة في سورة المائدة؛ حيث قالوا: إنها خاصة باليهود وحدهم، ولا تنطبق على المسلمين حتى لو ارتكبوا الصنيع نفسه.

وهناك فائدة أخرى من أسباب النزول يمكن أن تخدم جانب الاعتقاد، وهي أن نزول القرآن منجماً بحسب الوقائع والأحداث دليل قاطع على أنه من عند الله، وليس من أساطير الأولين، أو متلقى من أحد من البشر، وإنما هو تنزيل من العليم الخبير الذي يرى ويسمع ويشرع لكل حادثة حكماً، كما أنه من الأدلة الواضحة على تحقق الإعجاز البلاغي للقرآن؛ لأن السبب الذي دعا إلى نزول الحكم المعين هو مقتضى الحال، ونزول النص استجابة للسبب ومطابقاً له هو عين البلاغة التي عرفت بأنها مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته(١).

توظيف العلمانيين لأسباب النزول:

وإذا ما انتقلنا بعد ذلك إلى موقف العلمانيين من توظيف أسباب النزول، فسوف نلاحظ - كما ذكرنا من قبل - أنهم لم يدرسوا قضية أسباب النزول لأسباب علمية، أو موضوعية بريئة، أو من أجل فهمها أو الوقوف على حقيقتها، وإنما كان بحثهم منذ بدايته موجهاً لتحقيق أغراض محددة سلفاً، وتوظيفها كشاهد على صحة آراء علمانية أساسية، مثل: التاريخية، والأنسنة، ووقتية الأحكام الشرعية، وما أشبه ذلك.

ولدينا الكثير من اعترافات العلمانيين بهذا الأمر، وتنصيصهم عليه صراحة، وأنهم تعاملوا بذلك المنهج التوظيفي مع قضايا التراث الإسلامي عموماً، ومع قضية أسباب النزول على وجه الخصوص.

---

(١) انظر: الشاطبي: الموافقات ٣/ ٢٠١، وابن عاشور: التحرير والتنوير ١/ ٥٠، وأحمد قوشتي: مناهج الاستدلال على مسائل العقيدة ص٥٣٠، ٥٣١.

فالتوظيف العلماني لأسباب النزول يعد محوراً من المحاور التي مثلت مشروعاً فكرياً لإعادة بناء العلوم النقلية بأسرها كما هو الحال عند حسن حنفي، الذي جعل من مشاريعه «إعادة بناء العلوم النقلية الخمسة علوم القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه من أجل إسقاط المادة القديمة التي أصبحت بغير ذي دلالة، مثل الآيات التي نسخت قراءتها وحكمها، أو تاريخ المصاحف وجمعها، وإبراز الموضوعات ذات الدلالة مثل أسباب النزول (أولوية الفكر على الواقع) والناسخ والمنسوخ (الزمن والتطور)»[١].

وفي الفترة التي سعى فيها حسن حنفي لإحياء مصطلح اليسار الإسلامي جعل من علوم القرآن واحداً من الروافد التي يمكن أن تخدم مسعاه هذا، من منطلق أن ما يسميه باليسار الإسلامي يرتبط بالعلوم النقلية الخالصة «علوم القرآن والحديث والتفسير والفقه، وهي العلوم الأولى التي نشأت حول الوحي، ويجد الدلالات المعاصرة لبعض فروع علوم القرآن، مثل: أسباب النزول التي تعني أولوية الواقع على الفكر، وعلم الناسخ والمنسوخ الذي يعني التطور في التشريع طبقاً للأهلية والقدرة...وهي العلوم التي يمكن لنا تطويرها إلى علوم الواقع، مثل الإحصاء والعلوم الاجتماعية وعلوم التاريخ والأيديولوجية والنظم السياسية والاقتصادية»[٢].

وفي كتابه عن علوم القرآن استفتح حسن حنفي كلامه عن أسباب النزول بالإشارة إلى أنها تعني أولوية الواقع على الفكر، وتقدم السؤال على الجواب، ولا يهم معرفة سبب آية كسبب تاريخي في حد ذاته، بل الدلالة العامة لأسباب النزول وهي ارتباط الفكر بالواقع[٣]، والأمر نفسه نجده في كتابه عن علم أصول الفقه «من النص

(١) د. حسن حنفي: التراث والتجديد ص١٧٩.
(٢) د. حسن حنفي: اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية ص٣٧.
(٣) د. حسن حنفي: من النقل إلى العقل، الجزء الأول: علوم القرآن من المحمول إلى الحامل ص٨٣.

إلى الواقع» حيث أشار إلى أن قضايا مثل أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ وما أشبههما يمكن أن تسهم في عملية إعادة بناء علم أصول الفقه القديم، وتحويله من علم استدلالي استنباطي منطقي، إلى علم فلسفي إنساني[١].

ومن أهم الشواهد في هذا الصدد مقال حسن حنفي «ماذا تعني أسباب النزول»[٢]. حيث لخص فيه أبرز ما يمكن أن توظف فيه أسباب النزول في العصر الحاضر، والتي تدور حول إثبات انطلاق النص القرآني من الواقع، والأولوية لهذا الواقع على النص، إضافة إلى أن أسباب النزول تعني أن بإمكاننا أن نختار من الوحي في كل مناسبة ما نراه الأنسب لحل مشاكلنا، دون أن نلزم أنفسنا بالنظر له في جملته، أو الأخذ بأحكامه كلها.

وإذا انتقلنا إلى شخصية أخرى مثل نصر أبو زيد، فسوف نجده يؤكد على أن «أسباب النزول أحد علوم القرآن المعروفة جداً، والتي يشير إليها الجميع، ولا يكاد أحد يوظفها كواحدة من مستويات السياق»[٣].

وأما محمد أركون فهو يدعو صراحة إلى إعادة الاهتمام بعلم أسباب النزول وتوظيفه ضمن غطاء تيولوجي حديث للوحي، بعد أن لم يعد هذا العلم محل اهتمام بين المسلمين منذ وقت طويل، بينما من يسميهم بالفقهاء التيولوجيون «قد اهتموا ليس فقط بالسياق اللغوي للآيات، وإنما أيضاً بالسياق الاجتماعي والتاريخي من خلال العلم المدعو بأسباب النزول. لم يعد المسلمون يهتمون بهذا العلم منذ وقت طويل، لأنهم يعتقدون أن الشيء اللازم كان قد أنجز وبشكل جيد من قبل الفقهاء ومؤسسي

---

(١) انظر: د. حسن حنفي: من النص إلى الواقع ٢/ ٥٨٥.
(٢) مقال بمجلة روز اليوسف العدد ٢٥١٩ بتاريخ ٢٠/ ٩/ ١٩٧٦، وقد أعاد حسن حنفي نشره في كتابه الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١، الجزء السابع اليمين واليسار في الفكر الديني ص٧٠.
(٣) نصر أبو زيد: التفكير في زمن التكفير ص١٤٣.

المدارس والمذاهب. ينبغي اليوم استعادة الآيات المدعوة تشريعية أو معيارية، ضمن إطار تيولوجيا حديثة للوحي»[1].

وهكذا نخلص من تلك الشواهد إلى أن أسباب النزول قد تحولت من كونها وسيلة لفهم النص ومعرفة معناه والمقصود به - كما هو حالها عند علماء المسلمين - إلى أداة عند العلمانيين للتفلت من هذا النص وأحكامه، وإيقاف العمل به من خلال حجج شتى كالتاريخية والأنسنة، والمصلحة، وقصر النص على سببه لا على عموم لفظه، ولم يقتصر الأمر على توظيف أسباب النزول وما شابهها من مباحث علوم القرآن، بل توازى مع ذلك الدعوة لتوظيف العلوم الغربية الحديثة، مثل: التاريخية والفيلولوجية وما أشبهها، وإذا كان السلف الصالح قد اشترطوا في المفسر عدة شروط أهمها صحة الاعتقاد، والتجرد من الهوى، والعلم باللغة العربية وفروعها، وبعلوم القرآن مثل الناسخ والمنسوخ وأسباب التنزيل؛ فإن بعض العلمانيين يضيف إليها شروطاً جديدة، مثل: العلم بالتاريخية، والفيلولوجي، والإبستمولوجي، والألسنية.

وحجتهم في ذلك أن ما اشترطه السلف من شروط كان يعبر عن آليات «متوافقة مع فضائهم المعرفي، ولكن التجمد عليها آن له أن يتوقف، وأن ينضاف إليها العلوم (الإنسانية) التي استجدت في زماننا مثل: التاريخية، الفيلولوجي (فقه اللغة)، الإبستمولوجي (علم المعرفة) والألسنية (لينجوويستك).. وليس القصد من ذلك هو تقليد الفرنجة، إنما لأن هذه العلوم أصبحت من ألزم اللوازم في دراسة النصوص لاستخراج معانيها وأسرارها ورموزها وشفراتها ومعرفتها المعرفة الحقة، بل وحل المعضلات القائمة سواء بداخلها أو من حولها، والباقية بغير حل حتى الآن»[2].

---

(١) محمد أركون: الفكر الإسلامي رؤية علمية ص٥٥.

(٢) خليل عبد الكريم: الأسس الفكرية لليسار الإسلامي، ضمن الأعمال الكاملة ص١١٩.

والغريب حقاً أن عدداً من العلمانيين قد اتهم الفقهاء القدامى بتوظيف أسباب النزول لخدمة آرائهم وإضفاء المشروعية عليها، وقد ظهر هذا التوظيف في جانبي المنهج والتطبيق.

فأما جانب المنهج فيرى عبد المجيد الشرفي «أن المنهج الذي طغى على توظيف هذه الأسباب هو منهج تبريري لاختيارات الفقهاء المتأخرة عن زمن النزول من جهة، وتوفيقي بين الأسباب التي تشتمل على تناقض واضح من جهة ثانية، وإقصائي لبعض الفرق والمذاهب الناشئة بعد عصر النبوة من جهة ثالثة»[1].

وأما جانب التطبيق، فتطبيقات الفقهاء - في رأي نفر من العلمانيين - تطبيقات مغرضة، ظهرت من أجل البحث عن سلطة يشرعنون بها فهمهم، وتتحقق لهم السيادة في المجتمع، وفي ذلك يقول المنصف بن عبد الجليل: «مهما حاول أهل الفقه والشريعة الاحتجاج على فهمهم لهذا النص الديني الفذ بقرائن مثل أسباب النزول وغيرها، فإنما كانوا يبحثون في الواقع عن سلطة بها يشرعون لفهمهم ذاك حتى يسود، ويسودهم، ومن يمثلون به، ولا أدل على ذلك من توظيفهم لأسباب النزول التي قررت لتركب فهماً للآيات»[2].

وعلى المنوال نفسه اعتبر الهادي الجطلاوي أن أسباب النزول «عنصر من عناصر التفسير لا يستأثر به منهج دون آخر، وهو سلاح في غاية الخطورة يمكن أن ينفخ بالمعنى في جميع الاتجاهات، فكان من أكبر الذرائع التي توسلت بها الفرق لتوجيه الدلالة في خدمة المذهب، دفاعاً عن النفس وطعناً في الغير، ولم يكن ذلك

---

(١) عبد المجيد الشرفي: تقديمه لكتاب بسام الجمل: أسباب النزول ص٩.

(٢) المنصف عبد الجليل: المنهج الأنثروبولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي ضمن كتاب: في قراءة النص الديني ص٥٧.

يكلف من العناء سوى تهيئة السند الصحيح الموهم بصحة الخبر»[١].

وعلم أسباب النزول - في رأي بسام الجمل - كان أداة مهمة لجأت إليها الفرق المختلفة لنصرة أقوالها، وقد حقق هذا العلم «مبتغى أصحاب الفرق مؤسسين وأتباعاً، فكان العامل الأيديولوجي سبباً من أسباب نشأة هذا العلم»[٢].

أما محمد أركون فهو يرى أن أسباب النزول ليست «إلا حجة أو ذريعة من أجل إطلاق حكم أو أمر، أو تثبيت معيار معين، أو تحريم شيء محدد، وهذه الحجة سوف يستعيدها فيما بعد الفقهاء المؤسسون للمدارس، ويستفيدون منها من أجل إنقاذ القانون الديني أو الشريعة»[٣].

ومن الواضح أن كلام هؤلاء النفر من العلمانيين لا يقتصر فقط على اتهام الفقهاء بتوظيف أسباب النزول لخدمة أغراضهم ونصرة آرائهم، وإنما يتضمن أيضاً معنى أكثر خطورة، وهو أن تلك الأسباب وهذا العلم بجملته تم وضعه وانتحاله في فترة تاريخية متأخرة من خلال جمع ركام المرويات والقصص والحكايات التي وضعها القصاص والأخباريون، ولقي ذلك ترحيباً واشتغالاً من الفقهاء، كي يواكبوا تطور الحياة من جهة، ويستفيدوا من هذا العلم كذريعة لترجيح مذاهبهم من جهة أخرى.

ولا يخفى ما ينبني عليه هذا الطرح من أباطيل وترهات لا دليل عليها مطلقاً، وإنما هي مجرد دعاوى وتهويمات مرسلة بلا أي حجة، وهي جزء من حملات التشكيك في كل علوم الأمة وهدم ثوابتها.

---

(١) بسام الجمل: أسباب النزول ص٣٤.
(٢) المصدر السابق ص٥٩، ٦٠.
(٣) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية ص٩١.

ويبقى الفيصل الرئيس في هذه المسألة أن لدينا نحن المسلمين علماً راسخاً تناقلته الأمة جيلاً بعد جيل - حتى صار من قبيل التواتر المعنوي - وأقر به الفقهاء والمحدثون والمفسرون عبر القرون دونما شك أو نكير، بل صار أحد شروط الاجتهاد عند الأصوليين، وأيدته روايات منقولة بأوثق الأسانيد وأصح الكتب وعلى رأسها البخاري ومسلم.

وتلك كلها حجج مقبولة لدى المقتنع بصحة المنهج العلمي الإسلامي، وبمثلها تثبت العلوم وتقوم على أساس راسخ، وأما التشكيكات العلمانية فهي نابعة من مشكلة أكبر لا يكون النقاش فيها منحصراً في باب أسباب النزول فحسب، إنما في أمور أشمل وأخطر مثل: التسليم بصدق النبوة، وقطعية نقل القرآن، وحجية السنة، ووجوب الرد إلى الله ورسوله في كل نازلة، والاحتجاج بالإجماع، والتعويل على ما اتفقت عليه أفهام السلف ووثاقة منهج النقل الإسلامي للمرويات عموماً، وصحة المنهجية الإسلامية الأصولية في فهم النصوص والاستنباط منها، وكل هذه قضايا منهجية كبرى تعتبر من مفاصل النزاع الأساسية بين المنهج الإسلامي والمنهج العلماني، ويأتي الخلاف حول أسباب النزول متفرعاً عن الاختلاف في واحد أو أكثر من مسائل هذا المنهج.

فإذا ما جئنا لنرصد حقيقة الأمر، فسوف نجد أن من وظف أسباب النزول، ولوى أعناقها، وأخرجها عن حقيقتها، وحملها ما لا تحتمل؛ هم العلمانيون والحداثيون الذين سعوا لتحقيق أهداف عدة من وراء أسباب النزول.

وثمة نص مهم لمحمد سعيد العشماوي أشار فيه بوضوح إلى تلك الأهداف التي اهتموا من أجلها بدراسة أسباب النزول فقال: «لتحديد الأصول العامة للشريعة يتعين متابعة أول مصادر الأحكام الشرعية، وهو القرآن الكريم متابعة تاريخية تتدرج على

آياته آية آية بحسب وقت نزولها، وسبب التنزيل، وغايته وحكمته حتى يمكن الإبانة عن غايات الشارع من التنزيل عموماً، وهو هدف يتجاوز الوقوف عند الأحكام العامة التي توخاها الشارع إلى التبصر بالأصول العامة التي نبع منها التنزيل، وتغياها وجرى على سننها»[١].

وأهم تلك الأصول في رأي العشماوي ستة وهي:

«أولاً: تنزيل الشريعة تعلق على قيام مجتمع ديني، وتطبيقها منوط بوجود هذا المجتمع.

ثانياً: الشريعة كانت تنزل لأسباب تقتضيها، وأسباب التنزيل ليست مناسبات لها.

ثالثاً: الشريعة كانت تستهدف الصوالح العامة للمجتمع، فينسخ بعضها بعضاً لتحقيق هذه الصوالح، وسداد الشريعة وصلاحها مرتبط بالتقدم على الوقائع المتغيرة والأحداث المتجددة.

رابعاً: بعض أحكام الشريعة خاص بالنبي، وبعضها مخصص بحادثة بذاتها.

خامساً: الشريعة لم تكن منقطعة الصلة بالماضي، منبتة الجذور عن المجتمع الذي تنزلت فيه، بل إنها أخذت من قواعد المجتمع وأعرافه وعوايده ما أصبح أحكاماً فيها.

سادساً: الدين كامل، واكتمال الشريعة هو سعيها الدائم إلى ملاحقة أحوال المجتمع، والتقدم بالإنسان إلى صميم الإنسانية وروح الكونية»[٢].

والناظر في تلك الأصول المزعومة التي ذكرها العشماوي يجدها لا تخرج عن الادعاء بوقتية الأحكام الشرعية ونسبيتها وبشريتها، وارتباطها بالواقع التاريخي الذي

(١) محمد سعيد العشماوي: أصول الشريعة ص٦٠، ٦١.
(٢) المصدر السابق.

نشأت فيها وعدم صلاحيتها للتطبيق في واقع آخر متغير، وتعلقها فحسب بالأسباب التي نزلت من أجلها وعدم عموميتها، فضلاً عن قابليتها للتعديل والتغيير بحسب تطور الأزمنة والأمكنة والمجتمعات والأعراف، وهي القواعد نفسها التي ما برح العلمانيون يجترونها للتفلت من أحكام الشريعة.

وسوف نحاول فيما يلي أن نشير إلى ما نراه أهم الأهداف التي سعى العلمانيون لتوظيف أسباب النزول من أجل تقريرها.

المبحث الأول

توظيف أسباب النزول لإثبات العلاقة بين النص والواقع

عني العلمانيون عناية كبيرة بقضية العلاقة بين النص والواقع، وتتابعت نصوصهم في إثبات تلك العلاقة، واستخدام أسباب النزول كشاهد مهم عليها، مع ملاحظة أن الأمر لم يقتصر على مجرد بيان الصلة بين النص الشرعي والواقع، بل كان الهدف الحقيقي هو الوصول لنتيجتين غاية في الخطورة:

الأولى: أن الواقع هو الذي صنع النص وشكله، والعلاقة القائمة بين النص والواقع هي علاقة سببية إنشائية، يحتل الواقع فيها موقع الأصل المنشئ للنص، ولا يمكن لهذا النص إلا أن يبقى دائراً في فلك الواقع الذي أنتجه[1]، وهو ما يعني أن الأولوية دائماً والتقديم إنما هو للواقع على حساب النص وما يتضمنه من حقائق أو أحكام.

والثانية: أن أثر الواقع لا يقتصر على تكوين النص وتشكله فحسب، بل يمتد أيضاً إلى جانب فهم النص، وقراءته، والوقوف على المراد منه، بما يعني أن الواقع الاجتماعي المشخص لقارئ النص له الدور الأكبر في تحديد معنى النص، مثلما كان له الدور الأكبر في عملية إيجاد النص ذاته[2].

ولا يخفى مصادمة هاتين النتيجتين للثوابت العقدية، وما أجمعت عليه الأمة من تصور لحقيقة النص الشرعي - ممثلاً في القرآن والسنة - وأنه وحي من الله سبحانه، نزل ابتداء لهداية البشر، وإصلاح واقعهم وتغييره، وليس إفرازاً أو منتجاً لهذا الواقع

---

(١) انظر: د. الحارث فخري: الحداثة وموقفها من السنة ص٣٢٧.

(٢) المصدر السابق ص٣٢٨، وانظر: د. محمد بن حجر القرني: موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام ص٢٤١.

وتشابكاته المختلفة، كما أن لهذا النص معنى في ذاته، وحقيقة ثابتة أرادها منزله سبحانه وتعالى، وهذا المعنى صالح للواقع الذي نشأ فيه أول مرة، كما أنه صالح لكل زمان ومكان، وقد تقترب أو تبتعد محاولات فهم النص من قبل العلماء والمجتهدين، وربما تأثرت - نوعاً ما - بواقعهم الثقافي والاجتماعي، لكنها ليست بحال من يصنع معنى النص، أو ينشئ المقصود منه ابتداء.

وإذا تتبعنا نماذج لمواقف العلمانيين من علاقة النص بالواقع، فربما كان حسن حنفي من أكثرهم اهتماماً بهذه المسألة وكتابة عنها وغلواً فيها، وقد عنون لأحد كتبه بعنوان «من النص إلى الواقع» كما عنون لإحدى دراسته عن أسباب النزول بعنوان «الوحي والواقع»[(١)]، وانتهى في دراسة أخرى إلى ما يشبه التطابق بين النص القرآني والواقع، قائلاً: «النص واقع، والواقع نص»[(٢)].

وقد عرف حسن حنفي الوحي تعريفاً يجعله خارجاً من الواقع، ومنبثقاً منه ومتكيفاً به، وهادفاً إلى تغييره، فالوحي عنده «مجموعة من الأفكار والتصورات، تصدر منها أنظمة وشرائع، خرجت من الواقع بأسباب النزول، وتكيفت حسب الواقع بالناسخ والمنسوخ، وهدفها تغيير الواقع إلى واقع أفضل منه»[(٣)].

لكننا عند التأمل نجد أن مطابقته تلك بين النص والواقع غير حقيقية، لأنها لو كانت كذلك لوقف النص والواقع على درجة سواء، ولم يكن أحدهما أولى بالتقديم والترجيح على الآخر، بينما ما يصرح به الرجل في كتبه أن الأولوية للواقع، وهو الذي فرض نفسه على النص، ويستدعي تغيير الأحكام انصياعاً لتطوراته، وقد عرف

(١) انظر: حسن حنفي: هموم الفكر والوطن ١/ ٢٣.
(٢) حسن حنفي: حوار الأجيال ص٤٦٦.
(٣) حسن حنفي: التراث والتجديد ص١١٦.

النص بأنه «إجابة عن سؤال يفرضه الواقع بدليل أسباب النزول، وتغير بدليل الناسخ والمنسوخ، وبدليل تطور الوحي في التاريخ، نسخاً للشريعة السابقة بالشريعة اللاحقة، ويحتوي على مبادئ عامة في حاجة إلى تخصيص، طبقاً للزمن والمكان وظروف كل عصر»[1].

وهكذا يصير الواقع أساس الوحي والنص عند حسن حنفي[2]، كما أن الواقع يتقدم على النص، ويؤول النص من أجله، وقد صرح أنه كتب كتابه «من النص إلى الواقع» للفقيه من أجل غاية بعينها وهي «أن يحسن الاستدلال، ويغلب المصلحة العامة وهي أساس التشريع على حرفية النص، وإعطاء الأولوية للواقع على النص»[3].

ومن المغالطات التي يسوقها للدلالة على تفضيل الواقع على النص، حجة في غاية التهافت والاستغراب، وهي أن «الوقائع لا حصر لها، في حين أن المصالح والنصوص محصورة ومحدودة، ومن ثم كان الواقع أكثر غنى من النص، الواقع حرية والنص قيد، والحرية تتجاوز القيد بالضرورة»[4].

ومثلما كان الوحي خارجاً ومنبثقاً من الواقع ومتكيفاً به عند حسن حنفي، فالعقيدة في زعمه أيضاً ليس لها أي صدق داخلي في ذاتها، بمعنى أنها لا تشتمل على حقائق ذاتية يمكن التأكد من صدقها وثبوتها، وإنما معيار الصدق عنده في مدى تأثيرها في الواقع وتغييرها له، وفي هذا المعنى الخطير جداً الذي ينسف كل قيمة أو حقيقة للعقيدة والدين والإيمان يقول حسن حنفي: «ليس للعقائد صدق داخلي في ذاته، بل صدقها هو مدى أثرها في الحياة وتغييرها للواقع، فالعقائد هو موجهات للسلوك وبواعث عليه

---

(١) حسن حنفي: حوار الأجيال ص٤٦٦.

(٢) حسن حنفي: من النص إلى الواقع ٢/ ٢٦٩.

(٣) المصدر السابق ١/ ٨، وانظر أيضاً: ٢/ ٤٨٨.

(٤) المصدر السابق ٢/ ٤٩٨.

لا أكثر، وليس لها أي مقابل مادي في العالم الخارجي، كحوادث تاريخية أو أشخاص أو مؤسسات إلا من الواقع العريض الذي هو حامل للمعاني وميدان للفعل»[١].

وفي ظل هذا التحريف الخطير جداً لحقيقة العقيدة، فلن نستغرب إذا وجدنا الجرأة والضلال، والانحراف الفكري، والافتراء على الوحي، وإنكار الثوابت وقطعيات الدين قد وصل بحسن حنفي إلى إنكار أن يكون الوحي قد قصد إثبات موجود مطلق - أي الله سبحانه - وإنما الوحي في زعمه قصد تطوير الواقع، ومن ثم يقول: «ليس المقصود من الوحي إثبات موجود مطلق غني لا يحتاج إلى الغير، بل المقصود منه تطوير الواقع في اللحظة التاريخية التي نمر بها، والتي تحتاج إلى من يساعدها على التطور»[٢].

وكغيره من العلمانيين وظف حسن حنفي مبحث أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ شاهداً قوياً على العلاقة الوثيقة بين النص والواقع، وقد أشار في دراسته عن أسباب النزول إلى أن كلا المبحثين يشتركان في الدلالة نفسها، وهي صلة الوحي بالواقع، وإن اختلفت الحيثية، فهي من باب الأصل والأساس في أسباب النزول، ومن باب التطور والتكيف والصياغة في الناسخ والمنسوخ[٣]، كما نبه إلى أن الجديد في دراسته تلك إبراز الصلة الوثيقة بين الوحي والواقع، حيث حاولت «تجميع كل أسباب النزول طبقاً للمواقف الإنسانية لمعرفة صلة الوحي بالواقع.. متى يأتي الوحي ملبياً لرغبة الواقع أفراداً وجماعات، ومتى يأتي مقوماً له، ومغيراً إياه»[٤].

---

(١) حسن حنفي: التراث والتجديد ص٦١.

(٢) المصدر السابق ص٦١.

(٣) انظر: حسن حنفي: هموم الفكر والوطن ١/ ٢٣.

(٤) حسن حنفي: هموم الفكر والوطن ١/ ٢٣.

ويؤكد حسن حنفي على أن كل آيات الوحي نزلت في حوادث بعينها، ولا توجد آية بلا سبب نزول، ثم يفسر أسباب النزول تفسيراً لا يخلو من تأثيرات ماركسية، فيقول: «إذا كان لفظ النزول يعني الهبوط من أعلى لأسفل، فلفظ السبب إنما يعني الصعود من أسفل لأعلى، ولما كانت الآية لا تنزل إلا بعد وقوع السبب كان الأدنى شرط الأعلى»[1]، وهذا الحديث المتكرر عن أسباب النزول دليل في رأيه على واقعية الإسلام، وأسبقية الواقع على الفكر، لأن «كثرة الحديث الخطابي عن واقعية الإسلام إنما نشأ من هذا الموضوع، وهو أسباب النزول، أسبقية الواقع على الفكر، وأولوية الحادثة على الآية. المجتمع أولاً والوحي ثانياً، الناس أولاً والقرآن ثانياً، الحياة أولاً والفكر ثانياً»[2].

وهو يشير أيضاً إلى أن الوحي قد نزل على سؤال في صيغة «ويسألونك» وجواب في صيغة «قل» ولا سؤال بلا جواب، ولا جواب بلا سؤال، وإذا تساءلنا عن الأولوية لمن تكون؟ للسؤال أم للجواب؟ فإن القضية محسومة عند حسن حنفي والذي يرى أن الأولوية للسؤال على الجواب «وقد أتى الوحي ليس لفرض حل معين أو إجابة معينة، بل لترجيح أحد الحلول على الأخرى ولتأكيد ما استطاع العقل ببديهته والواقع بمصلحته أن يصل إليه... مما يؤكد أن الوحي مثبت لا مشرع، ومؤكد لحكم بادئاً به، السؤال من الواقع والإجابة من الوحي، ومن ثم تتجدد الأسئلة، وتتجدد الإجابات طبقاً لروح العصر»[3].

ويصل الغلو في توظيف أسباب النزول لإثبات علاقة النص بالواقع - بل أولوية الواقع على النص - عند حسن حنفي إلى أقصى درجاته، حين يقرر أن أسباب النزول

(١) المصدر السابق ١/ ٢٠.

(٢) المصدر السابق ١/ ٢٠.

(٣) حسن حنفي: من النص إلى الواقع ٢/ ١٣٧.

تعني «أن الوحي لم يفرض على الواقع ابتداء، بل كان نداء للواقع ذاته، وأن الجزيرة العربية كانت تبحث عن فكر يعبر عنها، وعن أيديولوجية توحد قبائلها، وعن زعيم أو قائد يقودها، وبه تؤدي رسالتها»[١]. ويترتب على ذلك نتيجة في غاية الخطورة وهي أن «الواقع هو الذي يفرض نفسه، وهو أبلغ من كل نص يختلف في تفسيره المتحذلقون، كل على هواه دفاعاً عن مصلحته، الواقع هو مصدر النص ومنبعه، والبداية بالواقع هو الرجوع والمصدر والأساس»[٢].

ووفقاً لتلك الرؤية، فإن الواقع له أولوية على الفكر، كما أن الإسلام يعتبر «بلغة العصر ديناً واقعياً من الأساس، وليس فقط من التشريعات.. وذلك يعني أنه مطلب من مطالب الواقع، وأن الواقع هو الذي نادى به وهو الذي فرضه، فلم يأت عنوة ولم يفرض غصباً»[٣]، وثمة جذور عدة عند حسن حنفي لتقديم الواقع على النص في التراث الإسلامي، حيث «ظهر الواقع في علم الأصول، ورأينا المصالح المرسلة والاجتهاد، وأن (ما رآه المسلمون حسن فهو عند الله حسن) وأن الواقع له الأولوية على كل نص في (لا ضرر ولا ضرار) ولكننا لم نسر في هذا الحدس، ورجعنا إلى النص الأول نعطي له الأولوية على الواقع. احتمينا بالنصوص فجاء اللصوص»[٤].

لكن العجيب حقاً أنه رغم كل تلك الجهود التي بذلها حسن حنفي لإثبات علاقة النص بالواقع، بل أولوية الواقعة وتقدمه على النص، فإن آراءه لم تخل من تناقض واضطراب، كما هي العادة المطردة التي يلحظها القارئ لفكره، ويكاد المتتبع لعلاقة

---

(١) حسن حنفي: الدين والثورة في مصر، الجزء السابع، اليمين واليسار في الفكر الديني ص٧١.
(٢) المصدر السابق ص٧٣، ٧٤.
(٣) المصدر السابق ص٧٢.
(٤) حسن حنفي: التراث والتجديد ص١٠٤.

الوحي بالواقع عنده أن يصاب «بحالة من الدوار، لا يدري معها هل التجديد في هذا المشروع ينطلق من اعتبار الوحي مؤثراً في الواقع، أو من اعتباره متأثراً بالواقع»[1].

وقد امتد هذا التناقض لموقفه من العلاقة بين الفكر والواقع، ففي بعض كتاباته يرى أسبقية الواقع على الفكر، فالحياة أولاً والفكر ثانياً[2]، وهو متفق هنا مع ما تقوله الفلسفة الماركسية، لكنه في مواضع آخر ينفي ما قرره سابقاً[3]، ويقرر بكل ثقة نفي تلك الأولوية فيقول: «وفي حقيقة الأمر الفكر هو الواقع، والواقع هو الفكر، وليس لأحدهما أولوية زمنية على الآخر أو أي نوع من الأولوية من حيث الشرف والقيمة. الفكر واقع متحرك والواقع فكر مرئي، وكل فكر لا يتحقق في الواقع لا يكون إلا هوى أو انفعالاً ذاتياً، وكل واقع لا يتحول إلى فكر يكون واقعاً مصمتاً أو واقعاً ناقصاً»[4].

وإذا انتقلنا إلى شخصية علمانية أخرى، وهي نصر أبو زيد، فسوف نجد أنه دائم الحديث في كتبه عما يصفه بالعلاقة الجدلية بين النص القرآني والواقع، والتي تمتد لتشمل الإسلام كله، بما يتسم به من علاقة جدلية «يكشف عنها التاريخ بين الإسلام والواقع، منذ اللحظة الأولى لنزول الوحي»[5].

والإسلام نفسه عند نصر أبو زيد إنما ظهر «تجاوباً مع حاجة الواقع، وهي الحاجة التي عبر عنها الأحناف وكان محمد واحداً منهم»[6]. ونبوة النبي ﷺ نفسه لا يمكن

---

(١) د. أحمد الطيب: التراث والتجديد مناقشات وردود ص١٤٩.
(٢) حسن حنفي: هموم الفكر والوطن ١/ ٢٠.
(٣) وإنما قلنا ذلك لأن كتاب: التراث والتجديد؛ سابق في التأليف والظهور على كتاب: من العقيدة إلى الثورة.
(٤) حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ١/ ٣٧٥.
(٥) نصر أبو زيد: نقد الخطاب الديني ص٩٩.
(٦) نصر أبو زيد: مفهوم النص ص٧٤.

أن تعزل عن سياقها التاريخي، كما أن النبي ﷺ لا يمكن أن يعزل عن ظروف واقعه الموضوعية[1].

ويفسر أبو زيد ظهور الإسلام وارتباطه بوجود الحنفاء، من خلال الادعاء بأن العرب كان يبحثون عن هوية خاصة بهم، في ظل التهديدات التي كانت تتعرض لها تلك الهوية، وبعد استعراض مليء بالتعسف والتكلف انتهى إلى أن البحث عن دين إبراهيم كان «بحثاً عن دين يحقق للعرب هويتهم من جهة، ويعيد تنظيم حياتهم على أسس جديدة من جهة أخرى، وكان الإسلام هو الدين الذي جاء يحقق هذه الأهداف»[2].

والتأكيد على أن العلاقة بين النص والواقع علاقة جدلية عند أبي زيد يعني أن الأمر لا يقتصر على مجرد وجود علاقة مباشرة وبسيطة بين الأمرين، وإنما ينظر أبو زيد لتلك العلاقة بوصفها علاقة مركبة جدلية، بمعنى أن النص تشكل في واقعه الثقافي، ولكنه عمل في الوقت ذاته على تشكيل هذا الواقع[3].

والخطير في هذا الأمر هو ما يترتب عليه من نتائج تطعن قطعاً في حقيقة أن الإسلام دين موحى به من عند الله، وأن القرآن كلام الله ووحيه إلى رسوله ﷺ، بينما يصير القرآن - وفقاً لهذا التصور المنحرف والضال - خاضعاً للواقع في آياته وما تضمنته من معان، بحيث لا مانع - عند نصر أبو زيد - من تغيير بعض المضامين القرآنية، لتتناسق مع الواقع الثقافي والاجتماعي والمعرفي الذي نزل فيه أول مرة.

(١) المصدر السابق ص٧٠.
(٢) نصر أبو زيد: مفهوم النص ٧٤.
(٣) انظر: علي حرب: نقد النص ص٢١٢.

ومن أمثلة ذلك - كما لاحظ علي حرب في تحليله لكلام نصر أبو زيد - أن القرآن الكريم «إذ أبقى على الاعتقاد بالجن، فلأنه كان سائداً في الجاهلية، ولكنه عمل على إعادة بناء هذا الواقع بأسلمة الجن، ومن الأمثلة البارزة أن مفهوم الوحي لم يكن ممكناً قبوله لدى الجاهليين إلا لوجود شبه بينه وبين الكهانة، التي كانت هي أيضاً من الاعتقادات السائدة في المجتمع الجاهلي ولكن الوحي ميز نفسه عن الكهانة، كما ميز نفسه عن الشعر وفقاً لآليات المخالفة والمشابهة التي يستخدمها الخطاب القرآني في إنتاج الدلالة»[1].

وليس هذا الكلام تجنياً من علي حرب على نصر أبو زيد - وكلاهما علماني حداثي - فقد صرح نصر أبو زيد بكلام مشابه في كتابه مفهوم النص في سياق كلامه عن الجن وحديث القرآن عنهم، حيث قال: «إن النص هنا وإن كان يمثل الواقع الذي ينتمي إليه، يعيد تشكيل هذا الوقع من خلال آلياته اللغوية الخاصة، لقد صار الجن في النص جناً مؤمناً مسلماً يدين سلوكه السابق، ويدين البشر الذين كانوا يعوذون به»[2].

كذلك قارن أبو زيد بين حديث القرآن عن الجن في سورة الناس، وحديثه عنهم في سورة الجن، مشيراً إلى أن صورتهم في سورة الناس صورة الموسوس الذي يستعاذ بالله منه، بينما صورتهم في سورة الجن فيها مشابهة للبشر في انقسامهم إلى مؤمنين وكافرين، ثم عقب على ذلك بتعقيب خطير، فقال: «ولا شك أن الصورة الثانية تعد نوعاً من التطوير القرآني النابع من التوافق مع معطيات الثقافة من جهة، والهادف إلى تطويرها لمصلحة الإسلام من جهة أخرى»[3].

---

(١) علي حرب: نقد النص ص٢١٢.
(٢) نصر أبو زيد: مفهوم النص ص٤٠.
(٣) المصدر السابق ص٤٠.

وهكذا يتحول القرآن - وفقاً لهذا التصور المنحرف - من وحي إلهي، إلى كتاب بشري، منبثق من الواقع ومتجاوب معه، وقابل لتحوير مضامينه، ليتماشى مع هذا الواقع، فطالما أن الجاهليين يتكلمون عن الجن، فلا مانع من الكلام عنهم مع أسلمتهم، بغض النظر عن كون وجودهم حقيقياً أم لا، فليس المعيار هو مطابقة القرآن للحقيقة في ذاتها، وإنما تفاعله مع الواقع وجدليته معه.

وقد سُبِق نصر أبو زيد بهذه الفكرة الخطيرة والمنحرفة من قبل محمد أحمد خلف الله في كتابه الفن القصصي في القرآن الكريم [1]، والذي كان في أصله عبارة عن أطروحة دكتوراه تقدم بها صاحبها عام (١٩٤٧م) إلى قسم اللغة العربية بكلية الآداب جامعة القاهرة، وكانت تحت إشراف الشيخ أمين الخولي، لكن تم ردها من قبل الكلية، ثم نشرها صاحبها في صورة كتاب أثار ضجة كبرى عند ظهوره، ودارت حوله معارك فكرية طاحنة، لا تقل عن تلك المعارك التي دارت حول كتاب طه حسين «في الشعر الجاهلي» وكتاب علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم».

وقد قام هذا الكتاب من أوله إلى آخره على فكرة رئيسة، تتلخص في أن ما ورد في القرآن من قصص لا يستلزم أن يكون قد وقع بالفعل؛ بل يمكن أن يحكي القرآن ما لم يقع أصلاً، أو أن يغير ويبدل ما تم وقوعه؛ لأن قصد القرآن من القصص هو الهداية والموعظة، وأسلوبه في عرضها هو الأسلوب الأدبي الفني، الذي لا يلتزم كثيراً بحقائق التاريخ؛ وإنما همه الأول هو الجانب الهدائي، والفائدة المبتغاة من وراء عرض القصة [2].

(١) وثمة احتفاء واضح من العلمانيين بهذا الكتاب، انظر: نصر أبو زيد: نقد الخطاب الديني ص٦٣، والخطاب والتأويل ص٢٦٣، ومحمد عابد الجابري: مدخل إلى القرآن ص٢٥٩، وعبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ ص٤٥.

(٢) انظر: د. محمد أحمد خلف الله: الفن القصصي في القرآن الكريم ص٤٥، وأحمد قوشتي: مناهج الاستدلال على مسائل العقيدة الإسلامية في العصر الحديث ص٥١٥، ود. خالد السيف: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر ص٤٩، ود. أحمد الطعان: العلمانيون والقرآن الكريم ص٥٤٩.

وعلى المنوال نفسه، تكرر لدى محمد أركون وصف قصص القرآن بالأساطير، بل إنه لم يقصر الأمر على القصص وحده، بل اعتبر أن «إطار الزمان والمكان في القرآن هو إطار أسطوري»[1].

أما محمد عابد الجابري، فقد شابه رأيه رأي خلف الله في النتائج، وإن اختلفت المقدمات، ولطفت العبارة شيئاً ما، دون تغيير للهدف[2]، وقد اعترف بذلك صراحة، فقال في سياق تناوله لمسألة القصص القرآني والحقيقة التاريخية: «من الذين كتبوا في هذا الموضوع، وأثارت آراؤهم جدلاً في الخمسينيات من القرن الماضي، كتاب المرحوم محمد خلف الله الفن القصصي في القرآن، وقد انتهى فيه إلى أن القصة القرآنية لم يكن هدفها التاريخ، بل العظة والاعتبار، وأن هناك أقوالاً جاءت على لسان بعض الشخصيات في القصة، أنطقها القرآن على لسانهم، وأن مضمون القصة القرآنية هو ما يعرفه المعاصرون للنبي من تاريخ، ومع أننا لا نختلف كثيراً حول هذه النتائج، إلا أن طريقنا إليها يختلف عن طريق خلف الله، كما أن دراستنا متحررة تماماً من الجدل الذي دار حول موضوع القصص القرآني في ذلك الوقت»[3].

ولا أظن أننا محتاجون لأن نطيل في بيان ضلال هذا الرأي، ومخالفته لثوابت الدين والملة، وتكذيبه لآيات القرآن، وإجماع الأمة القطعي على أن القرآن وحي الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وليس كلام البشر، وأنه حق كله، وهدى ونور، وقد جاء ليخرج العباد من الظلمات إلى النور، لا ليكون تابعاً لأهوائهم وواقعهم المنحرف.

---

(١) محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ص١٣٩، وانظر في نقده: د. محمود بن علي البعداني: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من علوم القرآن وأصول التفسير ٢/ ٧٤٥.

(٢) انظر: د. صالح الدميجي: موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين ص٣٠٩.

(٣) محمد عابد الجابري: مدخل إلى القرآن ص٢٥٩.

وإذا كان القرآن كما يزعم هؤلاء إنما جاء منبثقاً من الواقع الذي نزل فيه ومتجادلاً معه ومتأثراً به؛ فلماذا شن تلك الحملة الشعواء على دين المشركين، وآلهتهم المزعومة، ومعتقداتهم الباطلة، وشعائرهم المنحرفة، وأحكامهم الجائرة، وأخلاقهم الفاسدة، ولماذا لم يسايرها ويقر ما فيها؟! بل على الضد من ذلك أمر الإسلام بالبراءة من الشرك والمشركين، وجعل ذلك من لوازم الإيمان ومقتضياته، كما أكد النبي ﷺ على حرمة التشبه بالمشركين في جل الأمور ودقيقها، سواء أكان ذلك في العقائد أو الشرائع أو الأعياد، أو حتى فيما يتعلق بالملابس والهيئات.

ومن الملاحظ أن نصر أبو زيد يعتبر أن قضايا مثل: الناسخ والمنسوخ، والمكي والمدني، وأسباب النزول تعد أكبر دليل على جدلية العلاقة بين الوحي والواقع، فظاهرة «النسخ، التي أقر العلماء بحدوثها في النص، أكبر دليل على جدلية العلاقة بين الوحي، والواقع»[١]، والمكي والمدني يعتبر دليلاً على أن النص ثمرة للتفاعل مع الواقع الحي التاريخي، وأن علم المكي والمدني يكشف عن الملامح العامة لهذا التفاعل[٢].

وأما باب أسباب النزول - وهو موضع اهتمامنا في هذه الدراسة - فهو في رأيه من أهم العلوم الدالة على علاقة النص بالواقع وجدله معه، وتأكيد واقعية الظاهرة الدينية، والطابع العملي لنصوصها[٣]، ولذا نجده يقول: «علم أسباب النزول من أهم العلوم الدالة والكاشفة عن علاقة النص بالواقع وجدله معه»[٤]، وهو يعلل هذه العلاقة

---

(١) نصر أبو زيد: مفهوم النص ص١٣١.

(٢) المصدر السابق ص٨٥.

(٣) نصر أبو زيد: نقد الخطاب الديني ص٢٠٠.

(٤) د. نصر أبو زيد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن ص١٠٩.

الوثيقة بين أسباب النزول والواقع بأن «علم أسباب النزول يزودنا من خلال الحقائق التي يطرحها علينا بمادة جديدة ترى النص استجابة للواقع تأييداً أو رفضاً، وتؤكد علاقة الحوار والجدل بين النص والواقع»[(١)].

وفي تلاعب بالمصطلحات وتقويل لأهل العلم المتقدمين ما لم يقولوه بحال، ينسب أبو زيد إلى علماء القرآن إدراكهم «أن قدرة المفسر على فهم دلالة النص لا بد أن تسبقها معرفة بالوقائع التي أنتجت هذه النصوص»[(٢)].

ووجه التلاعب والتقول على أهل العلم في هذا النص، هو الزعم الخطير بأن الوقائع هي «التي أنتجت هذه النصوص»، وتلك دعوى باطلة تماماً لم يقل بها أحد من علماء المسلمين، وتتصادم تماماً مع كون القرآن كلام الله الموحى به إلى رسوله ﷺ، وليس كلام البشر، أو إفرازاً لواقعهم، ومنتجاً ثقافياً نشأ عن ثقافة العصر الذي نزل فيه، ومشاكل أهله واحتياجاتهم المختلفة، أو بعبارة نصر أبو زيد، فإن النص القرآني «في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً»[(٣)].

وبهذه الرؤية فإن العلاقة بين النص والواقع عند نصر أبو زيد لن تكون مجرد علاقة وثيقة أو جدلية بين طرفين، ومقدمة ضرورة لا بد منها لفهم النص، وإنما يتجاوز الأمر كل حد، ويتم تحجيم النص وتقليص دوره تقليصاً تاماً، ويصير الواقع هو الأصل، والذي يأتي أولاً وآخراً.

---

(١) المصدر السابق ص١٠٩.
(٢) المصدر السابق ص١٠٩.
(٣) د. نصر أبو زيد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن ص٢٧.

وليس ما ذكرناه آنفاً من باب الإلزام لنصر أبو زيد، أو تقويله ما لم يقل، وإنما ذلك نص كلامه حيث قال: «الواقع إذن هو الأصل ولا سبيل لإهداره، من الواقع تكون النص، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفعالية البشر تتجدد دلالته، فالواقع أولاً والواقع ثانياً والواقع أخيراً، وإهدار الواقع لحساب نص جامد ثابت المعنى والدلالة يحول كليهما إلى أسطورة»(١).

وانطلاقاً من هذا الأثر الجوهري - الذي يزعمه نصر أبو زيد - لكل من الواقع والثقافة في تشكيل النص القرآني، فقد أقر أن المنهج الذي سار عليه في دراسته للقرآن وعلومه يختلف عن المناهج الأخرى التي تبناها الخطاب الديني المعاصر، فتلك المناهج تعطي الأولوية عند مناقشة النصوص الدينية للحديث عن الله عز وجل قائل النص، ثم الحديث عن النبي ﷺ المستقبل الأول للنص، ثم الحديث عن الواقع، من خلال الكلام عن أسباب النزول والمكي والمدني والناسخ والمنسوخ (٢).

أما المنهج الذي يفضله ويتبناه، فهو منهج واضح التأثر جداً بالماركسية ومنهجها المادي الجدلي، وهو منهج مباين لمناهج علماء المسلمين والتي يعتبرها «بمثابة ديالتكتيك هابط، في حين أن منهج هذه الدراسة - ويقصد كتابه مفهوم النص - بمثابة ديالكتيك صاعد، وعلى حين يبدأ المنهج الأول من المطلق والمثالي في حركة هابطة إلى الحي والمتعين، فإن المنهج الثاني يبدأ من الحسي والعيني صعوداً»(٣).

وإذا انتقلنا إلى شخصيات أخرى من العلمانيين، فسوف نجد أن طيب تيزيل - انطلاقاً من توجهه الماركسي - يلح على ما يسميه بجدلية النص القرآني الحديثي،

---

(١) د. نصر أبو زيد: نقد الخطاب الديني ص١٣٠.

(٢) د. نصر أبو زيد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن ص٢٩.

(٣) المصدر السابق ص٢٩، وانظر نقداً مهماً عند: د. محمد عمارة: التفسير الماركسي للإسلام ص٣٤، ٤٣، ود. أحمد الطعان: العلمانيون والقرآن الكريم ص٦٦٥.

والواقع البشري المشخص، تلك الجدلية التي «تمثلت في ضرورة تصير النص، أي في ضرورة انبساطه تاريخياً على نحو متسق مع حامله أو حوامله الاجتماعية البشرية»[(١)].

وقد حاول تيزيني أن يجد في سيرة الرسول وسنته ما يعضد رؤيته تلك للعلاقة بين النص والواقع، حيث أشار إلى أن الرسول ﷺ كان «ذا حساسية بالغة الرهافة حيال الموقف من الواقع المشخص، واقع البشر المحددين بمواصفات اجتماعية وسياسية واقتصادية ونفسية وأخلاقية دينية، وكذلك إثنية وحضارية عامة»[(٢)]، وبناء على ذلك فإنه يستحيل انفلات أي فكر ديني - إسلامي أو غيره - من الواقع استحالة منطقية وواقعية، وليس المقصود بالفكر الديني الإسلامي عند تيزيني الأفهام البشرية للدين فحسب، وإنما يصدق ذلك على القرآن والسنة أيضاً، فهذان المصدران يستحيل أن ينفلتا من الواقع. «وإذا كانت هذه الاستحالة تنطبق دون خلاف على السنة النبوية، وعلى القرآن الكريم، حيث يتموضع اجتماعياً وبشرياً، أي حيث يغدو كتاب تأويل، فإنها تظهر كذلك في إطار القرآن نفسه»[(٣)].

والقرآن وأحكامه في رأي عبد المجيد الشرفي عبارة عن حلول ظرفية استجابت لواقع تاريخي محدد، وعبرت عن وضع معرفي معين[(٤)]، وبالطبع فإن نتيجة ذلك، أنه إذا اختلف الواقع التاريخي، واختلفت ظروف أي مجتمع، فلا بد أن تختلف الأحكام الواجبة في حقه، وهذه هي الفكرة التي يلح عليها العلمانيون دائماً للتفلت من أحكام الله وشريعته.

---

(١) طيب تيزيني: النص القرآني ص٣٦١.
(٢) طيب تيزيني: الإسلام والعصر تحديات وآفاق ص١١٩.
(٣) المصدر السابق ص١٣٣.
(٤) انظر: بسام الجمل أسباب النزول ص٣٢، ٣٣.

ويطرح علي أومليل تساؤلاً بلهجة تنبئ عن التمني الذي أصيب بخيبة أمل تجاه مبحث أسباب النزول، كما حدد إطاره الأقدمون، وهل كان من الممكن أن يذهب إلى ما هو أبعد «أي إلى تجديد مستمر للتفسير، للمعنى، وبالتالي للتشريع، تجديد يقوم على جدلية مستمرة بين النص والواقع؟ لقد فتح المفسرون والأصوليون أفقاً ممتازاً بابتكارهم مبحث أسباب النزول، إلا أنهم وضعوا جهازاً كاملاً من التحديدات والمفاهيم الاحتياطية، ليقطعوا كل صلة لهذه الأسباب بالتاريخ»[1].

ويستدل سيد القمني على جدلية القرآن مع الواقع بعدم تنزله على النبي ﷺ دفعة واحدة، وكتلة متماسكة كألواح موسى «إنما تواتر مفرقاً عبر ثلاث وعشرين سنة، هي عمر الوحي، أي أنه استغرق من التاريخ زمناً يتجادل مع أحداث الواقع ومستجداته، ويتفاعل معها، ويجيب على ما تطرحه من إشكاليات دائمة التغير»[2].

ويوظف عبد الجواد يس مسألة العلاقة المتبادلة بين النص القرآني والواقع لإثبات تأثير الواقع في الأحكام الشرعية، وأن تلك الأحكام ليست عامة لكل المكلفين، وإنما وقتية مرتبطة بواقع نزولها، فالنص كان «يتحاور مع الواقع بشكل آني ومتجدد، فانعكست عليه خصوصاً في شقه التشريعي حركية الواقع وظرفيته وطوال مرحلة التنزيل، حيث كان النص بالدرجة الأولى آلية عمل متقطعة، وليس وثيقة موضوعة للمعرفة المقدسة، لم يبد أن النص يقصد إلى إصدار لائحة نهائية تشرع للمستقبل، بقدر ما كان يقصد إلى معالجة الأحداث والحالات القائمة، بما يمكن اعتباره قراراً وقتياً متعلقاً بسببه ومحله»[3].

---

(١) علي أومليل: في شرعية الاختلاف ص٥٣.

(٢) سيد القمني: رب الزمان ص٢٣٥.

(٣) عبد الجواد يس: الدين والتدين ص٤٤.

ويصل الشطط عند جمال البنا في تصوره لعلاقة الواقع بالنص إلى الدرجة التي يجعل فيها للواقع الأولوية في مجال التشريع، بحيث تنضبط الأحكام الشرعية مع إيقاع الواقع، وتتشكل وفق ما فيه، وقد صرح بأن «الواقع هو في الموقع الأقوى، لذا فإن تغيير الحكم الشرعي أيسر من تغيير الواقع»[(١)].

وقد بنى على هذا التأصيل المنحرف العديد من الفتاوى الشاذة والمنكرة، كالتهوين من شأن العلاقات المحرمة بين الفتيان والفتيات، حيث قال: «إن تعسف الآباء والأمهات في شروط الزواج، ورفضهم الحديث (إذا جاءكم من ترضون دينه وأمانته فزوجوه، إن لم تفعلوا تكن فتنة في الأرض وفساد عريض)، أدى إلى انحراف الشباب، وإلى فساد كبير، وهذا الانحراف كان أمراً مقضياً لا راد له، لأنه هو نفسه ليس فعلاً، ولكن رد فعل، وقد تنبأ به الحديث وحكم بوقوعه، فإذا أريد لوم فيجب أن يوجه أولاً للآباء والأمهات الذين هم السبب الأصلي، ولما كان هذا في حقيقته ليس إلا نوعاً من الاستسلام للطبيعة البشرية أو الخضوع للطبيعة الاجتماعية (الفعل ورد الفعل)، فإن صفة الإثم فيه ليست أصيلة، وإن كانت تخالف ما يريده الإسلام، ولهذا جعل الإسلام له تكفيراً في التوبة، والاستغفار، وأهم من هذين فعل الخيرات وعمل الحسنات ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ [هود: ١١٤]»[(٢)].

كذلك كتب جمال البنا مقالاً بعنوان «الرقص والإسلام هل يجتمعان» انتهى فيه إلى أنه «ليس من العجيب إذن أن يجتمع الرقص والإسلام، ولا من المستبعد أن تكون

---

(١) د. كفاح كامل: التوظيف الحداثي لآيات المرأة ص٣٧٤.

(٢) جمال البنا: الرقص والإسلام هل يجتمعان، مقال بجريدة المصري اليوم القاهرية بتاريخ ١٩/٨/٢٠٠٩، على موقع الجريدة الإلكتروني .oday.almasryalyoum.com/article2 aspx?ArticleID=222982، وانظر أيضاً: د. كفاح كامل التوظيف الحداثي لآيات المرأة ص٣٧٤.

راقصة في أعلى عليين من الجنة، فرحمة الله أعظم مما تصفون. وإذا كنا نستبعد ذلك، فهذا يعود إلى أن عدالتنا تدين المذنب على ذنوبه دون أن تثيبه على إحسانه، وهذه عدالة ناقصة.. أما عدالة الإسلام فإنه (تعادل) ما بين الحسنات والسيئات بحساب إلهي رحيم، ومن الخطأ أن نمد عدالتنا إلى عدالة الإسلام، وما دام الحديث عن الإسلام فهذا هو الإسلام»[1].

ولخليل عبد الكريم محاولة مليئة بالمكر والتضليل في سعيه لإثبات العلاقة بين الإسلام عموماً، والواقع التاريخي الذي نشأ فيه، حيث أقام كتابه «الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية» على فكرة أساسية، وهي أن الإسلام إبان ظهوره في القرن السابع الميلادي قد ورث من القبائل العربية الكثير من الشؤون الدينية والتعبدية والعقوبات، وغير ذلك الكثير.

فالإسلام في رأيه أخذ من تلك القبائل «فريضة الحج، وشعيرة العمرة، وتعظيم الكعبة، وتقديس شهر رمضان، وحرمة الأشهر الحرام، وثلاثة حدود: الزنا والسرقة وشرب الخمر، وشطراً كبيراً من المسؤولية الجزائية مثل القصاص والدية والقسامة والعاقلة إلخ، وفى باقي المجالات أخذ بعضها وترك البعض الآخر، وفي أحيان كان يعدل فيها إما بالزيادة أو النقص، وفي أحيان أخرى كان يستعير النظام بأكمله دون تحوير، فقط يغير اسمه»[2].

---

(١) جمال البنا: الرقص والإسلام هل يجتمعان، مقال بجريدة المصري اليوم القاهرية بتاريخ ١٩/٨/٢٠٠٩، على موقع الجريدة الإلكتروني .oday.almasryalyoum.com/article2 aspx?ArticleID=222982، وانظر أيضاً: د. كفاح كامل التوظيف الحداثي لآيات المرأة ص٣٧٥.

(٢) خليل عبد الكريم: الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية ص٩.

وقد يثور تساؤل عن المقصد الحقيقي الذي ألف خليل عبد الكريم كتابه من أجل إثباته. ومن حسن الحظ أن الرجل قد أجاب عن ذلك بوضوح في خاتمة كتابه، حيث أشار إلى أن القبائل العربية وقت المبعث بتقاليدها وأعرافها ونظمها؛ هي المسودة أو البروفة أو التجربة للإسلام والشريعة الإسلامية[1].

والذي نفهمه من هذا الكلام - بعيداً عن محاولات الخداع - أن الشريعة وأحكامها في رأي خليل عبد الكريم قد انبثقت من هذا الواقع، وجاءت متأثرة به، ومصبوغة بصبغته، ولا مانع مطلقاً إذا تغير واقعنا عن واقع تلك القبائل أن نعيد النظر في التشريعات التي جاء بها الإسلام، لنبقي على ما شئنا ونغير ما شئنا، وبالمنطق نفسه فإن ما يدعو إليه البعض من تطبيق للشريعة في الآونة الأخيرة «إنما هي في أصلها أعراف قبلية، لها تاريخ مسطور، استخرجه العلماء من بطون الكتب مختلفة الأنواع، والآثاريون من الحفريات التي قاموا بها في مواطن القبائل العربية، وعلماء الاجتماع من اختباراتهم للممارسات اليومية التي تصدر من أفراد القبائل التي تعيش معنا اليوم»[2].

وتتكرر فكرة إرجاع النص القرآني وأحكام الشريعة إلى روافد خارجية من البيئة المحيطة لدى عبد الجواد يس، والذي يرى أنه «في سياق التكون الأول أو الصدور، عكس النص مؤثرات البيئة الاجتماعية في محيط الجزيرة العربية مطلع القرن السابع الميلادي، وهو محيط تدخل في مكوناته العقلية ترسبات من الثقافة التشريعية للتوراة، وأعراف ما بين النهرية السائدة منذ العهد الآشوري، ومسحة معرفة يلزم افتراضها من الشرق والشمال بالممارسات الفارسية البيزنطية ولكنه ظل في مجمله محيطاً

(١) المصدر السابق ص١٣٤.
(٢) المصدر السابق ص١٣٦.

مطبوعاً بالخصائص العامة لمجتمع صحراوي قبلي بسيط نسبياً، ومحكوم بثقافة البداوة الشفوية، بما في ذلك المراكز الحضرية المتناثرة التي كانت تمارس التجارة أو الزراعة»[1].

وهو ينتقد بشدة ما قرره العلماء السابقون من وجود مسبق للقرآن في اللوح المحفوظ، قبل نزوله فعلياً في الواقع البشري الدنيوي؛ لأن تلك المقولة في رأيه «تقطع الطريق مسبقاً أمام أي نقاش حول التفاعل الطبيعي بين النص والاجتماع، وتفقد أسباب النزول باعتبارها مظهراً مباشراً لهذا التفاعل أية قيمة فعل حقيقية، رغم الحديث السلفي المتكرر عن أهميتها ولزومها لفهم معاني الآيات، نتيجة لذلك... لم تقف الممارسات التفسيرية والفقهية على الطبيعة الحقيقية لعلاقة التداخل بين النص القرآني والواقع الاجتماعي المزامن له، بل كانت تضمر نوعاً للقطع بينهما لحساب القول بالأصل المفارق والمسبق للنص، وهو النزوع الذي سيتم تقنينه لاحقاً في علم الأصول بقاعدة استباقية تقول: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»[2].

أما محمد سعيد العشماوي فلا يكاد كتاب من كتبه يخلو من تهوين لأمر الشريعة وتشكيك في حقيقتها، وفي وجوب تحكيمها، ولزوم ذلك للمسلمين كافة في كل زمان ومكان، وما يعنينا هنا أنه في سياق ذلك حرص على إثبات المشابعة بين الفقه الإسلامي والفقه الروماني، وترجع هذه المشابهة - في رأيه - إلى أن الفقه الإسلامي نشأ ابتداء في دمشق، والتي كانت أقرب مكان في الدولة الأموية إلى بيزنطة، التي أصدر فيها جستنيان مدونته، كما أن القانون الروماني كان يطبق في سوريا قبل الإسلام[3].

---

(١) عبد الجواد يس: الدين والتدين ص٢١.
(٢) المصدر السابق ص٧٤.
(٣) انظر: محمد سعيد العشماوي: الشريعة الإسلامية والقانون المصري ص٣٤.

ويستنكر العشماوي صنيع الرافضين لإثبات تلك المشابهة، ظناً منهم أنهم بذلك يضعون الإسلام في منزلة عليا، ويحفظون له سموه ونقاءه، وهو يصف تصرفهم هذا بالتصرف الساذج الذي يسيء إلى الإسلام ويتعارض مع نصوصه، ويتصادم مع روحه، بالإضافة إلى أنه مدحوض بالواقع العلمي والسند التاريخي[١]، ثم يخلص إلى النتيجة الباطلة التي يريد تقريرها، وهي إثبات «المشابهة بين الفقه الروماني والفقه الإسلامي، وكيف أن القانون الروماني عرف أغلب التعبيرات والنظم القانونية التي تقوم على أساسها كل النظم القانونية الأخرى... وخلاصة الفهم أن القانون الروماني ليس غريباً عن النظم الإسلامية، كما أن الفقه الروماني ليس بعيداً عن الفقه الإسلامي»[٢].

ولا شك أن كل هذا الذي ذكره العشماوي مجرد تخرصات ودعاوى لا دليل عليها، وإنما هي ترديد ممجوج لافتراءات المستشرقين[٣] حول أصالة الفقه الإسلامي، والذي نشأ نشأة أصيلة، منبثقة من الكتاب والسنة، ولم يثبت مطلقاً أن أحداً من أئمة الفقه الأوائل قد اطلع على تلك القوانين الرومانية المزعومة، والتي لم تترجم إلا في مرحلة متأخرة جداً من نضج الفقه الإسلامي، وظهور مدارسه المتنوعة، فضلاً عن أن كثيراً من هذه المدارس الفقهية الأصيلة نشأت في الحجاز والعراق، وليس في دمشق[٤].

---

(١) المصدر السابق ص٣٦.

(٢) المصدر السابق ص٣٦.

(٣) انظر: ديلاس أوليري: علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب ص١٩٣، وإبراهيم السكران: التأويل الحداثي للتراث ص١٣٣.

(٤) ويراجع في الرد على تلك الفرية تفصيلًا: كتاب د. صوفي أبو طالب: بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني، وانظر: مقدمة د. محمد عمارة له ص٢١، ٢٢، وبحث د. محمد حميد الله: تأثير الحقوق الرومية على الفقه الإسلامي، ضمن كتاب هل للقانون الرومي تأثير على الفقه الإسلامي ص٢٥، دار البحوث العلمية، الطبعة الأولى، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م، وكتاب الدسوقي السيد الدسوقي: استقلال الفقه الإسلامي عن القانون الروماني والرد على شبه المستشرقين، مكتبة التوعية الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م، وإبراهيم السكران: التأويل الحداثي للتراث ص١٣٣ - ١٥٠.

وهناك من العلمانيين من طرح فكرة أخذ القرآن من الفكر الديني قبله - بعد أسلمته - بطريقة مراوغة، ومن هؤلاء المنصف عبد الجليل الذي عرض لهذه المسألة في صورة أسئلة، لا يقدم لها أجوبة حاسمة، وإن كان يوجه ذهن القارئ إلى وجهة معينة، حيث قال: «ماذا ذكر القرآن من عقائد العرب، وهل سكت عن بعضها ولم؟ فإذا تم هذا وسع أن نقلب مسألة محرجة هي: هل قطع القرآن مع الفكر الديني قبله قطعاً معرفياً، أم هل تراه وظف شيئاً من تلك العقائد حفظاً للتواصل، فأسلمها دون التصريح بأصلها؟»[(١)].

أما محمد النويهي فقد نسب الأخذ من الحضارات وتشريعات البلدان المختلفة إلى من يسميهم بالمشرعين القدامى[(٢)] - مع أنه لا يوجد في الإسلام من يشرع إلا الله ورسوله - لكن النويهي يطلق على الفقهاء هذا اللقب، حتى يثبت أن جل ما بين أيدينا من أحكام شرعية هو من صنع الفقهاء، وليس تشريعاً من الله، وهؤلاء الفقهاء - في زعمه الباطل - حينما شرعوا أخذوا الكثير من الأمم والحضارات الأخرى، حتى إن «معظم الأحكام الدنيوية التي وضعها المشرعون القدامى لم يستخرجوها من الكتاب والسنة، بل أخذوها من تشريعات البلدان المفتوحة ومعاملاتها ونظمها، حين تأكدوا من أنها لا تخالف المثل الإسلامية العليا التي قررها القرآن والحديث»[(٣)].

ومع أنه لا دليل على تلك الفرية، فإن النويهي يتعامل معها كما لو كانت حقيقة مقطوعاً بها، ثم يرتب عليها نتيجة خطيرة، مفادها أنه إذا كان الفقهاء القدامى قد لجأوا إلى الأخذ عن الأمم الأخرى، حين واجهوا ما طرأ على المجتمع الإسلامي من

---

(١) المنصف عبد الجليل: المنهج الأنثروبولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي، ضمن: في قراءة النص الديني ص٥١.

(٢) محمد النويهي: نحو ثورة في الفكر الديني ص١٥٢.

(٣) المصدر السابق ص١٥٢.

التحولات بعد الاختلاط بالأعاجم، فنحن أشد إلى صنيع كهذا في عصرنا الذي يشهد تحولاً أكبر جسامة، وأكثر سرعة في كل شؤون دنيانا[(١)].

ومن النتائج الأخرى الخطيرة، التي ترتبت على هذا الغلو العلماني في القول بأولوية الواقع على النص: ادعاؤهم أنه يمكن إيقاف النصوص مؤقتاً إذا لم تتناسب مع الواقع، وقولهم أنه يمكن للاجتهاد أن ينسخ بعض الأحكام من خلال تطوير مفهوم النسخ، وعدم اقتصاره على نسخ القرآن بالقرآن أو السنة، وبذلك يكون للمسلمين المعاصرين الحق في إعادة صياغة أصول الفقه، وفي ممارسة الاجتهاد مجدداً، حتى في المسائل التي ورد بشأنها نصوص قاطعة في القرآن والسنة[(٢)].

وقد دعا حسن حنفي إلى تغير طبيعة الاجتهاد ووظيفته، بحيث لا يبقى فقط منهجاً في أصول الفقه، بل يمتد ليكون منهجاً في أصول الدين، كما أن وظيفته ستتغير، ولن تقتصر على القياس في الأحكام، وهي أفعال السلوك، بل تمتد لاختيار «النظريات وأنسبها طبقاً لحاجات العصر، فالاجتهاد يقوم بالتأسيس العلمي في علم أصول الفقه، طبقاً لقدرات الفرد، ويقوم بالتأسيس النظري في علم أصول الدين، طبقاً لمتطلبات العصر»[(٣)].

كذلك أبدى عبد المجيد الشرفي تبرمه من الاجتهاد الأصولي المعروف، ودعا لاجتهاد آخر، منفلت من كل قيد أو ضابط، حتى لو خالف المعلوم من الدين

---

(١) المصدر السابق ص١٥٢.

(٢) انظر: عبد المجيد الشرفي: الإسلام والحداثة ص١٧٠، ود. حسن حنفي: من النص إلى الواقع ٢/ ٥٣٦، ومحمد جمال باروت: الاجتهاد النص الواقع المصلحة ص١٢٣، نقلاً عن د. صالح الدميجي: موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين ص٥٤١، ٥٥٢، وانظر أيضاً: د. هزاع بن عبد الله: محاولات التجديد في أصول الفقه ٢/ ٩٧٩.

(٣) حسن حنفي: التراث والتجديد ص٢٢.

بالضرورة، فقال: «والاجتهاد المطلوب اليوم ليس هو الاجتهاد المقيد، ولا الاجتهاد المطلق بمعناه الأصولي الفقهي، فذاك اجتهاد في استنباط ما يسمى بالأحكام الشرعية مما ليس فيه نص، وهو ينخرط في منظومة نرى أن بالإمكان تجاوزها، بل نزعم أنه غير ذي جدوى إن لم يكن مستحيلاً»[(1)].

وبعد أن نحى هذا الاجتهاد كله وراء ظهره، أوضح الاجتهاد الذي يدعو إليه، وهو ذاك الاجتهاد المنفلت من كل قيد أو ضابط، سوى شيء هلامي غير محدد المعالم اسمه جوهر الرسالة، ومن ثم وجدناه يقول: «الاجتهاد المطلوب إذن تفكر وتدبر، يهمه الوفاء لجوهر الرسالة المحمدية، ولا يخشى معارضة المسلمات، بدعوى أنها من المعلوم من الدين بالضرورة، متى كانت تستوجب المعارضة، كما لا سبيل إلى الاعتراض عليه بما قال فلان أو فلان، ما دام لا ينظر إلى من قال، بقدر ما ينظر إلى ما قال، ولا يقدس السلف، بقدر ما يدافع عن حق الخلف»[(2)].

تعقيب نقدي:

وفي ختام استعراضنا لتلك المحاولات العلمانية الحثيثة لإثبات علاقة النص بالواقع، بل أولوية الواقع على النص وتقديمه عليه، وتوظيف أسباب النزول كشاهد على هذا التأصيل الخطير، يجدر بنا أن نشير بإيجاز إلى عدد من الأمور:

أولاً: لا بد أن نؤكد ابتداء على عدم وجود أي إشكال في إثبات وجود علاقة ما بين النص الشرعي - كتاباً أو سنة - والواقع الذي نزل فيه النص أول مرة، فتلك حقيقة لا يمكن لأحد التشكيك فيها، والشواهد عليها أكثر وأوضح من أن نطيل في تفصيلها.

---

(١) عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ ص٨.

(٢) عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ ص٨، وانظر: موقف الاتجاه الحداثي من الإمام الشافعي ص١٢٥، ١٢٦.

وقد جاءت الأديان جميعاً وفي مقدمتها الإسلام، لتخاطب الإنسان بكل كيانه، وهذا الإنسان الذي جاءت الأديان والشرائع لتخاطبه لا يعيش منفرداً أو معزولاً في بقعة نائية من الأرض، لا أنيس بها ولا رفيق، وإنما هو كائن مدني واجتماعي بطبعه، يتفاعل مع ما حوله من الطبيعة والبشر بطرق وأساليب مختلفة، ومن خلال هذه الشبكة المعقدة من التفاعلات والعلاقات ينشأ ما نسميه بالواقع.

ولا شك أن الإسلام دين نزل من عند الله، وليس ديناً وضعيّاً صادراً عن فكر بشري، وإنما هو وحي من الإله الخالق المحيط بكل شيء علماً وقدرةً، والخبير بكل ما دق وجل، والذي يعلم ما يصلح الإنسان وينفعه، وإذا سلمنا بهذه الحقائق كلها - ولا أظن مسلماً يشك في شيء منها - فلا بد أن نخرج بنتيجة قاطعة، وهي أن الإسلام - ممثلاً في نصوص القرآن وصحيح السنة - يستحيل أن يخالف الواقع، أو يتعارض معه بحال، بل نستطيع أن نقول بكل طمأنينة: إن الإسلام دين واقعي بكل معنى الكلمة، بشرط أن نفهم الواقعية بمعناها الصحيح، وليس بالمعنى الزائف المشوَّه، فعندما يقال: إن الواقعية إحدى خصائص الإسلام وسماته البارزة، فلا يقصد بذلك قبول الواقع كما هو، أو السير وراءه والخضوع له على ما فيه من خطأ وانحراف دون محاولة للارتقاء به وبذل الجهد في ترقيته؛ ليصل إلى الآفاق الطاهرة والسامية[1].

أما المعنى الصحيح الذي نعنيه من وصف الإسلام بالواقعية فيقصد به أن الحقائق التي جاء بها الإسلام حقائق واقعية، بمعنى أنه يتعامل مع حقائق موضوعية ذات وجود حقيقي مستيقن، وليس مجرد تصورات عقلية مجردة، أو مثاليات لا وجود لها في عالم الواقع[2]، كذلك يتسم المنهج أو الشرائع التي جاء بها الإسلام بالواقعية، بمعنى

(١) انظر: د. يوسف القرضاوي: الخصائص العامة للإسلام ص١٤٩، ومحمد العبدة تأملات في الفكر والدعوة ص٩٩.

(٢) انظر: سيد قطب: خصائص التصور الإسلامي ص١٦٣، ١٦٤.

أنها راعت طبيعة الإنسان وتكوينه وواقعه بكل ظروفه وملابساته وأحواله في صحته ومرضه، وقوته وضعفه، وفي علاقاته الاجتماعية، ورغباته وتطلعاته، وما إلى ذلك من مكونات ثابتة للحياة الإنسانية بمعناها الأعم، وبناء على المقدمات السابقة؛ فإن الإسلام بجملته دين واقعي، بمعنى أن حقائقه وشرائعه وأسلوب خطابه صالح أتم صلاحية، ومناسب غاية المناسبة لكل زمان ومكان وواقع وبيئة، أياً كانت أحوالها وظروفها، وأياً كانت طبيعة الإنسان المخاطب بهذا الدين[1].

ثانياً: ثمة التباس قد ينشأ في أذهان البعض حول علاقة الإسلام بالواقع، وسببه أن الإسلام نزل أول ما نزل في بيئة محددة هي الجزيرة العربية، وواقع هذه البيئة يتسم بخصائص وسمات معينة، راجعة إلى مجمل أحوالها السياسية والفكرية والاجتماعية، وما ساد فيها من عادات وتقاليد وأساليب في الحياة، وقد جاء القرآن ليعالج أمراض تلك البيئة ومشاكلها، وكان الكثير من آياته يتنزل لحل مشكلات ووقائع حدثت في ظرف معين بحكم أحوال هذه البيئة، فكيف يقال مع ذلك: إن الدين الذي نزل في هذا المجتمع جاء ليخاطب كل المجتمعات على امتداد الزمان واختلاف المكان؟ ثم أليس من المشاهد أن للواقع الذي نزل فيه النص دوراً خطيراً ومؤثراً في فهم معانيه وتوجيه دلالاته، وهي مرحلة ضرورية لا مناص منها، قبل التطبيق العملي للنص في أرض الواقع؟

ومن الواضح أن هذا الالتباس منشؤه عدم التفرقة بين حقيقتين متباينتين تماماً: الأولى: كون البيئة التي تظهر فيها دعوة، أو ينزل فيها شرع وكتاب سماوي ما وعاء وظرفاً زمانيّاً ومكانيّاً لهذه الدعوة، والثانية: كونها قيداً عليها يؤثر فيها إيجاباً أو سلباً، ويتحكم في تشكيل حدودها وأبعادها، فيزيد فيها أو ينتقص منها أو يحصرها في تلك البيئة وحدها.

---

(١) انظر: أحمد قوشتي: مناهج الاستدلال على مسائل العقيدة ص٤٩٠.

ومن خلال تأمل معنى قوله تعالى: ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ [الأنعام: ١٢٤] وقوله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ﴾ [القصص: ٦٨] ندرك أن اختيار الله لواقع الجزيرة العربية لم يأت ليكون قيداً يحد من اكتمال الرسالة وعمومها وشمولها، أو يؤثر على حقائقها، وإنما جاء ليكون وعاء لها، وقد اختارها سبحانه وتعالى بما لها من أبعاد وملامح وأغوار من بين بيئات عديدة على مدار التاريخ كله زماناً، ورقعة الأرض الفسيحة بأسرها مكاناً؛ لتناسب طبيعة الدعوة المحمدية، وتتفاعل مع أبعادها المختلفة، وهو سبحانه القادر على اختيار البيئة المناسبة لحمل وحيه ودينه، ولو علم أنها غير صالحة، أو أنها تمثل قيداً على الدعوة لاختار بيئة أخرى ومجتمعاً آخر يصلح لذلك، ومثل هذا تماماً أن شخصية الرسول ﷺ كبشر لم تكن قيداً على الدعوة، وإنما اصطفيت واختيرت على أحسن ما يكون الاصطفاء، وأتم ما يكون الاختيار[1].

وبمقتضى سنة الاختيار والاصطفاء الإلهي، وأن الله سبحانه إذا قدر شيئاً هيَّأ الأسباب المؤدية إليه، وأزال الموانع التي تحول دون وجوده، نستطيع أن نقول: إن البيئة التي ظهرت فيها الرسالة المحمدية تشبه الأمة التي حملت هذه الرسالة، وقال الله تعالى عنها: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً﴾ [البقرة: ١٤٣] فهي أمة مجعولة، وكذا هذه البيئة «كانت مصنوعة بصنع الله، لتتبلور فيها جميع التجارب، وتتجمع فيها جميع الأحكام الخالدة بخلود هذا الدين، وأنها من ثم كانت بوفاة الرسول ﷺ مكتملة من حيث كونها مجمع هذه التجارب والأحكام، ومركز الضوء في تاريخ الدعوة الإلهية»[2]، وإن قيل مع هذا كله: إن القرآن هو الأثر التاريخي الوحيد الذي يمثل روح عصره، فهي كلمة حق من وجه، وقد يراد بها التلبيس والخداع من وجه آخر، فالقرآن بالفعل يمثل روح عصره، والواقع الذي نزل فيه، ويمكن أن نستخرج من خلاله صورة

(١) انظر: د. يحيى هاشم فرغل: الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية ص٣١٢-٣١٤.
(٢) د. يحيى هاشم فرغل: حقيقة العلمانية بين الخرافة والتخريب ص١١٢.

للمجتمع الجاهلي في سلوكه وعقيدته[1]، لكن القرآن وإن كان يمثل روح عصره فهو «لا يتمثلها، وإن شئت فقل: إنه يمثلها أصدق تمثيل، ثم يمثل بها أنكى تمثيل»[2].

ثالثاً: يتعجب المرء من إطلاق القول بتقديم الواقع على النص هكذا بلا تحرير لمعاني المصطلحات، وبلا ضبط أو تقعيد للمسألة، مع أن أول إيراد على هذا القول الخاطئ هو مطالبة صاحبه بتحديد مقصوده بالواقع، وماذا يعني به، وهل هو واقع الأفراد، أم واقع المجتمع كله، وهل هو الواقع السوي أم الواقع المنحرف، وهل هو واقع الاختيار أم واقع الضرورة الملجئة؟

وماذا يبقى من النص والشرع إذا نحي بحجة أنه خالف كل ما عده الناس واقعاً يستصعبون معه تحكيم الشرع، والذي جاء لإخراج المكلف من داعية هواه إلى داعي الشرع، حتى يكون عبداً لله اختياراً، كما هو عبد لله اضطراراً[3]، كما جاء لتغيير الواقع المنحرف إلى واقع سليم، وإخراج الناس من الظلمات إلى النور، دون أن يعني ذلك بحال إغفال الضرورات، وحاجات الناس التي لا مناص منها، وعدم إيقاعهم في العنت أو المشقة، ومراعاة الأعراف التي لا تخالف الشرع.

رابعاً: وفي ظني أن مآل هذا النظرة العلمانية المتطرفة في إثبات علاقة النص بالواقع، ثم التدرج من ذلك إلى تقديم الواقع على النص، لا ينتهي إلا إلى نتيجة واحدة، وهي نفي المصدر الإلهي للقرآن الكريم وللوحي والنبوة، والنظر إلى ذلك كله بمنطق مادي صرف، يرى أن القرآن ليس سوى إفراز وانبثاق من واقع معين في جزيرة العرب، في حقبة تاريخية معينة، وقد اقتضى هذا الواقع أن يأتي القرآن في عقائده وأحكامه وتشريعاته متماشياً مع هذا الواقع.

---

(١) انظر: أحمد قوشتي: مناهج الاستدلال على مسائل العقيدة ص٤٩٣، ٤٩٤.

(٢) د. محمد عبد الله دراز: النبأ العظيم ص٥٩.

(٣) انظر: الشاطبي: الموافقات ٢/ ٢٨٩، والاعتصام ٣/ ٣٠٨.

وهذا الواقع الذي نزل فيه الوحي أول مرة، هو واقع الناس في ذلك الزمان بمجمل أحوالهم وظروفهم المختلفة، بما يستلزم - وفقاً لهذا الزعم العلماني - أنه إذا تغير الواقع أو أحد مكوناته، فمن الضروري أن تتغير الأحكام والعقائد الموجهة له، ولهذا التغيير آليات عدة، وبابها مفتوح في كل زمان ومكان.

وهكذا لن يبقى من ثوابت الدين، وقطعيات الملة، وأصول العقائد والشرائع شيء ثابت إلا ما أقره الواقع وارتضاه، وبذلك يعلو الواقع وتحولاته على الشرع وحقائقه، وأعتقد أن كل مسلم - مقر بأن هذا الدين جاء من عند الله العليم الخبير، والأعلم بما يصلح عباده - يكفيه أن يطلع على قول منكر كهذا، ليتبين له بطلانه، ومصادمته التامة لأصل الدين، والغاية من إنزال الوحي، وإرسال الرسل والرسالات جميعها، ولا سيما رسالة الإسلام الخاتمة.

المبحث الثاني

توظيف أسباب النزول لإثبات تاريخية القرآن الكريم

وإذا بدأنا أولاً بتحديد المقصود بالتاريخية، فسوف نجد العديد من التعريفات التي قدمت لها، سواء من الكتاب الغربيين، أو العلمانيين العرب[1]، ومن ذلك تعريف التاريخية بأنها تعني أن «الأمور الحاضرة ناشئة عن التطور التاريخي.. وأننا لا نستطيع أن نحكم على الأفكار والحوادث إلا بالنسبة إلى الوسط التاريخي الذي ظهرت فيه، لا بالنسبة إلى قيمتها الذاتية»[2].

وعرف آخرون التاريخية بأنها «دراسة المواضيع والأحداث في بيئتها، وضمن شروطها التاريخية»[3]. أو هي «العقيدة التي تقول بأن كل شيء، أو كل حقيقة تتطور مع التاريخ، وهي تهتم أيضاً بدراسة الأشياء والأحداث من خلال ارتباطها بالظروف

---

(١) انظر العديد من تلك التعريفات عند: مرزوق العمري: إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر ص٢٤، ود. أحمد الطعان: العلمانيون والقرآن الكريم ص٢٩٥، ود. محمد عمارة: خطر النزعة التاريخية على ثوابت الإسلام ص٣، ود. عبد الله القرني: الأساس الفلسفي للتاريخية، وأثره على الموقف من ثبوت الوحي في الفكر الحداثي العربي ص٧، ود. محمد محمود كالو: القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير ص٨٨، ود. محمد بن حجر القرني: موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام ص٨٥، ود. صالح الدميجي: موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين ص٣٩٦، ود. سعد بن بجاد العتيبي: موقف الاتجاه العقلاني المعاصر من النص الشرعي ص٤٣٧، ود. علي عبد الفتاح: الحداثة وأثرها في تأويل النص القرآني في الثقافة العربية ص٣٢٤.

(٢) د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي ١/ ٢٢٩، وانظر أيضاً: د. مراد وهبة: المعجم الفلسفي ص١٥٤، ١٥٥.

(٣) نقل هذا التعريف مرزوق العمري: إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر ص٢٥.

التاريخية»[1]. وعرفها بعض الدارسين المعاصرين بأنها «إخضاع الوجود بما فيه لرؤية زمكانية، قائمة على الحتمية، والنسبية، والصيرورة»[2].

أما تاريخية النص على وجه الخصوص، فتعني ارتباط هذا النص بواقعه، وظرفه الزماني والمكاني الذي نزل فيه، بحيث لا يعدو النص أن يكون نتاجاً للظروف الاجتماعية والاقتصادية التي أسهمت في تشكيله، ومحصوراً في بيئة نشأته غير منفك عن دواعي تشكله، ويجب أن يكون ساكناً هناك لحظة ميلاد غير مفصول عن تاريخه[3]، أو هي «إخضاع النص لأثر الزمان والمكان والمخاطب مطلقاً»[4].

ويترتب على هذا المفهوم أن ما تضمنه النص من أوامر ونواه، يقصد به مخاطبة الناس في زمن نزوله، أما الآخرون في غير ذلك الزمن، وفي غير ذلك الوضع، فهم غير مشمولين بخطاب هذا النص[5]، ومن الواجب عليهم فهمه بحسب حالهم وظروفهم.

وهكذا يتبين لنا أن التاريخية مفهوم تم صكه في الفضاء الفلسفي الغربي، وهو على ارتباط بإشكالية المرجعية التي كانت من مضامين سؤال النهضة في الفلسفة الحديثة، وتجلّى توظيفها في الصراع الذي كان دائراً بين الفكر الديني والفكر الوضعي في الغرب، والتاريخية تكرس القطيعة مع الماضي، وتعتبر أن المواقف والمسائل والنصوص وكل شيء لا يمكن أن يتجاوزَ زمكانه، فهي مفهوم يعمل على رهن كل شيء في تاريخه، وتركز على أن السبيل إلى إدراك الحقيقة هو التاريخ، وهذا الكلام

(١) نقل هذا التعريف عن معجم روبير: هاشم صالح في تعليقه على كتاب محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية ص١٣٩.

(٢) د. أحمد الطعان: العلمانيون والقرآن الكريم ص٣٠٥.

(٣) انظر: د. قطب الريسوني: النص القرآني ص٢٠٩، ٢١٠، ود. محمد محمود كالو: القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير ص٨٨.

(٤) د. أحمد الطعان: العلمانيون والقرآن الكريم ص٣٠٥.

(٥) انظر: د. محمد محمود كالو: القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير ص٩٥.

بمفهوم المخالفة يؤدي إلى إنكار تضمُّن الميتافيزيقا للحقيقة، والوحي أيضاً[1].

وتقوم التاريخية على أساسين متلازمين، أحدهما: الارتباط بالواقع وعدم تجاوزه، بحيث يكون التحقق من كل ما يخضع للتاريخية مشروطاً بكونه في زمن محدد، ومراجعة تطوره عبر تاريخه الواقعي، وعدم الاعتماد في ذلك على كل ما يجاوز الواقع المحسوس، وأما الأساس الثاني فهو ما يلزم من التحول والصيرورة في الواقع المادي من التحول والصيرورة في معرفتنا بذلك الواقع؛ لأن معرفتنا بالواقع هي مجرد انعكاس له[2].

وتضفي التاريخية على الحقيقة سمات النسبية والزمنية، كما تربطها بزمنها وتاريخها، وترفض أن تكون للحقائق أياً كانت - بما في ذلك الحقائق الدينية - عمومية أو إطلاق، ومن ثم فهي تنكر وجود ثوابت للهوية، بل تشكك في وجود الهويات من الأساس، كما أنها تنطلق من نزعة مادية وضعية لا تؤمن بأن الأديان من عند الله سبحانه[3].

وأخطر ما ينطوي عليه القول بتاريخية القرآن من دلالات، أنه يلزم - ولا بد - من إثبات تاريخية النص «تاريخية تشكله، وتكوينه، ودلالاته، وتاريخية فهمه، ويلزم منه ولا بد القول بتاريخية مصدره، وكونه مصدراً غير متعال، وهو ما يعني أنه لا ينتمي إلى الله تعالى»[4]، بل هو نص بشري تشكل عبر التاريخ، ولا بد من فهمه وفقاً لذلك.

(١) مرزوق العمري: إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر ص٢٥، ٢٦، والتاريخية، المفهوم وتوظيفاته الحداثية، مجلة إسلامية المعرفة العدد ٦٣ ص٥٤.

(٢) انظر: د. عبد الله القرني: الأساس الفلسفي للتاريخية، وأثره على الموقف من ثبوت الوحي في الفكر الحداثي العربي ص٩.

(٣) انظر: د. محمد عمارة: خطر النزعة التاريخية على ثوابت الإسلام ص٣، ود. محمد محمود كالو: القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير ص٨٨.

(٤) د. محمد بن حجر القرني: موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام ص٢٤٠.

وإذا ما انتقلنا للعلمانيين العرب، فسوف نجد أن مفهومهم للتاريخية لا يختلف في شيء عن مفهومها عند الغربيين، وليس لهم في هذا الباب إلا النقل والاقتباس عن الغرب، ثم البحث عن توظيف هذا المفهوم في البيئة العربية الإسلامية، وقد قدم العلمانيون العديد من التعريفات للتاريخية(١)، بعضها عام ومختصر، والآخر مطول وأكثر تفصيلاً.

ومن أمثلة التعريفات العامة والمختصرة، تعريف محمد أركون للتاريخية بأنها «تعني أساساً أن حدثاً تاريخياً ما قد حصل بالفعل، وليس مجرد تصور ذهني كما هو الحال في الأساطير أو القصص الخيالية أو التركيبات الأيديولوجية»(٢)، وفي موضع آخر من كتبه عرف أركون التاريخية بأنها تعني «التحول والتغير، أي تحول القيم وتغيرها بتغير العصور والأزمان»(٣).

وأما حسن حنفي فقد عرف التاريخية بأنها «تكوين الظاهرة نشأة وتطوراً في مجتمع بعينه، وفي ظروف محددة، وفي مرحلة زمنية خاصة»(٤). كذلك عرفها نصر أبو زيد بأنها تعني: الحدوث في الزمن، وكل الأفعال تظل أفعالاً تاريخية، بحكم أنها تحققت في الزمن والتاريخ(٥).

ومن التعريفات الأخرى الأكثر طولاً وتحديداً، تعريف علي حرب للتاريخية بأنها «تعني أن للأحداث والممارسات والخطابات أصلها الواقعي، وحيثياتها

---

(١) انظر: د. أحمد الطعان: العلمانيون والقرآن الكريم ص٢٩٥، ود. عبد الله القرني: الأساس الفلسفي للتاريخية، وأثره على الموقف من ثبوت الوحي في الفكر الحداثي العربي ص٩.

(٢) محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ص٤٨.

(٣) محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ص٢٦.

(٤) حسن حنفي: هموم الفكر والوطن ١/ ٦٩.

(٥) انظر: نصر أبو زيد: النص السلطة الحقيقة ص٧١.

الزمانية والمكانية، وشروطها المادية والدنيوية، كما تعني خضوع البنى والمؤسسات والمفاهيم للتطور والتغير، أي قابليتها للتحويل والصرف، وإعادة التوظيف»[(١)].

ولا يمكن لأحد أن يجادل في أن التاريخية في أصلها فكرة غربية النشأة والجذور، وقد شغلت موقعاً بالغ الأهمية في الفكر الغربي، حيث شكلت «المقولة الأساسية لمنطق الفكر الغربي، والمفهوم المركزي الذي استعمله منذ بداية نهضته في إقصاء سيطرة الموروث الديني، وتأسيس بناء معرفي جديد»[(٢)].

وقد استوردها العلمانيون والحداثيون العرب، واهتموا بها اهتماماً كبيراً جداً، ومثلت محوراً رئيساً في تعاملهم مع القرآن والسنة والشريعة والتراث الإسلامي بصفة عامة، ووصل الأمر إلى ما يشبه حالة الهوس بها، حتى صارت الرهان الأساسي والمشروع الفكري الأبرز لهم، وكما يشير بعض الدارسين، فإن «التاريخية من أهم مضامين الخطاب الحداثي، ومحاولات تأسيسها من أهم أهداف هذا الخطاب»[(٣)].

وفي اعتراف مهم، أقر أحد أبناء تلك المدرسة العلمانية الحداثية بأن «القول بتاريخية النص القرآني، وتاريخية فهم هذا النص، هما قطب الرحى في نظرية التجديد التي يتبناها الفكر النقدي الجديد، وهو ما سنرى تبلوراً واضحاً له في الموقف من النص الإسلامي برمته، أي من النص المقدس والمنتجات المختلفة التي تأتت منه»[(٤)].

---

(١) علي حرب: نقد النص ص٦٥.

(٢) د. محمد بن حجر: موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام ص٨٥، وانظر أيضاً: قطب الريسوني: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر ص٢٠٩، ود. صالح الدميجي: موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين ص٣٩١.

(٣) مرزوق العمري: إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر ص١٢.

(٤) محمد حمزة: إسلام المجددين ص٥٦.

كذلك جعل علي حرب الهم الفكري الأكبر لمحمد أركون، ورهانه الأساسي فيما يبذله من جهود فكرية متواصلة متمحوراً حول «إدخال التاريخية إلى ساحة الفكر العربي الإسلامي «بكل مراحله وأطواره، وبمختلف نصوصه وخطاباته، بما في ذلك النص القرآني نفسه. من هنا المكانة التي يوليها أركون للتاريخية في تفسير كل فترة الوحي، والممارسة النبوية»[(١)].

والقراءة التاريخية للقرآن الكريم عند هاشم صالح هي وحدها - فيما يزعم - التي يمكن أن «تحررنا من كابوس الأصوليين، والمتطرفين المتشددين، وتكشف الأمور على حقيقتها»[(٢)]. وهذه القراءة التاريخية النقدية للتراث الإسلامي أشبه بالقدر المحتوم، الذي لا مناص منه، ولذا فإنها سوف تفرض نفسها علينا، شئنا أم أبينا[(٣)].

ومن مظاهر الهوس بالتاريخية أنه صار من المألوف التنصيص عليها في عناوين الكتب والأبحاث، سواء أكانت تدرس الإسلام جملة، أو علماً بعينه من جملة العلوم الإسلامية، ومن أمثلة ذلك: كتاب محمد أركون «تاريخية الفكر العربي الإسلامي»، وكتاب هشام جعيط «تاريخية الدعوة المحمدية»، وكتاب علي مبروك «عن الإمامة والسياسة، والخطاب التاريخي في علم العقائد»، وكتاب عبد المجيد الشرفي «الإسلام بين الرسالة والتاريخ»، وبحث حسن حنفي «تاريخية علم الكلام»[(٤)]، وبحث نصر أبو زيد «التاريخية المفهوم الملتبس»[(٥)]، وكتاب نائلة السليني «تاريخية التفسير القرآني».

---

(١) علي حرب: نقد النص ص٦٦.

(٢) هاشم صالح: التعليق على كتاب محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل هامش ص٥٠.

(٣) هاشم صالح: الانسداد التاريخي ص٧٧.

(٤) انظر: حسن حنفي: هموم الفكر والوطن ١/ ٦٩.

(٥) انظر: نصر أبو زيد: النص السلطة الحقيقة ص٦٧.

ولا يخفي العلمانيون احتفاءهم وتبجيلهم بأي كتاب يسهم في ترسيخ تاريخية القرآن، حتى لو ألفه المستشرقون، وقد أثنى هاشم صالح على كتاب المستشرقة جاكلين شابي «رب القبائل - إسلام محمد» فقال: «هذا الكتاب يعتبر حدثاً بالمعنى الحقيقي للكلمة، فهو يشكل أكبر عملية أرخنة للنص القرآني حصلت حتى الآن، ونقصد بالأرخنة هنا: الكشف عن تاريخية الخطاب القرآني، عن طريق ربطه بالبيئة الجغرافية والطبيعية والبشرية القبائلية لشبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي، ومعلوم أن الخطاب القرآني كان قد برع في التغطية على هذه التاريخية عن طريق ربط نفسه باستمرار بالتعالي الذي يتجاوز التاريخ الأرضي كلياً أو يعلو عليه»[١].

وهكذا نفهم من هذا الكلام السقيم، الذي ساقه هاشم صالح، أن القرآن سعى للتغطية على تاريخيته، وبرع في ذلك، حتى جاءت مستشرقة أعجمية في أيامنا هذه، لتكشف اللثام عن تلك التغطية المزعومة، ولست أدري: هل يتصور صدور هذا الكلام ممن يؤمن أصلاً أن القرآن كلام الله ووحيه إلى عباده؟!

وإذا ما بحثنا عن جذور نشأة فكرة التاريخية عند الكتاب العرب، فسوف نجد بعض الدارسين[٢] يميل إلى أن بوادر القول بتاريخية النص القرآني قد لاحت منذ زمن غير قصير في كتابات عدة شخصيات، مثل: الطاهر الحداد في كتابه «امرأتنا في الشريعة والمجتمع»، وعبد العزيز الثعالبي في كتابه «روح التحرر في القرآن»، وإن كان من الملاحظ أن اهتمامهم كان منصباً بالدرجة الأولى على توظيف ذلك فيما يتعلق بقضايا المرأة، والدعوة إلى مساواتها بالرجل، والتشكيك في فرضية الحجاب على نساء الأمة جميعاً.

---

(١) هاشم صالح: التعليق على كتاب محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ص٢١.

(٢) انظر: قطب الريسوني: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر ص٢١٠، ٢١١.

لكن هذه الإشارات المتناثرة لم تكن كافية لإشاعة دعوى التاريخية في الفكر الإسلامي، حتى بدأ هذا المصطلح يتردد في كتابات بعض المتأثرين بالفكر الغربي، ولعل من أوائل من استخدمه المفكر المغربي الماركسي عبد الله العروي في كتابه «العرب والفكر التاريخي» الذي صدر عام ١٩٧٣م[١].

وبعد العروي جاء محمد أركون، الذي يعتبر المؤسس والمنشئ والمروج الأبرز لهذا المصطلح[٢]، منذ أن قال في إجابة سؤال وجه له عقب محاضرة بعنوان «العجيب الخلاب في القرآن» ألقاها بالمؤتمر العلمي المنعقد بباريس ١٩٧٤م، والذي أقامته منظمة تقدم الدراسات الإسلامية[٣]: «إذا كانت قراءتي صحيحة، وإذا ما حظيت بالقبول، فإن ذلك يطرح مشكلة حاسمة بالنسبة للفكر الإسلامي المعاصر، وبالتالي الفكر العربي، كما لا يزال يمارس حتى اليوم، أقصد بذلك ما يلي: أريد لقراءاتي هذه أن تطرح مشكلة لم تطرح عملياً قط بهذا الشكل من قبل الفكر الإسلامي، ألا وهي: تاريخية القرآن، وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينة، حيث كان العقل يمارس آليته وعمله بطريقة معينة ومحددة، وبالتالي فلم يعد ممكناً إسقاط مفهوم العقل وتجديدات العقل على القرآن، لم يعد ممكناً إسقاط الوعي العقلاني المتأثر بالفلسفة الإغريقية عليه، كما فعلت القراءات الإسلامية طيلة قرون وقرون، وهذا هو الهدف الأساسي من الدراسة التي أقدمها بين أيديكم اليوم»[٤].

---

(١) انظر: د. أحمد الطعان: العلمانيون والقرآن الكريم ص٢٩٦، ود. خالد السيف: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر ص١٨٤، ود. صالح الدميجي: موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين ص٣٩٨.

(٢) انظر: قطب الريسوني: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر ص٢١١.

(٣) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية ص١٨٧.

(٤) المصدر السابق ص٢١٢.

وليست التاريخية عند أركون مجرد خيار يمكن قبوله أو رفضه، بل هي الوسيلة الوحيدة لتفسير الوحي، ومن ثم نجده يقول: «إن التاريخية ليست مجرد لعبة ابتكرها الغربيون من أجل الغربيين، وإنما هي شيء يخص الشرط البشري، منذ أن ظهر الجنس البشري على وجه الأرض، ولا توجد طريقة أخرى لتفسير أي نوع من أنواع ما ندعوه بالوحي، أو أي مستوى من مستوياته، خارج تاريخية انبثاقه، وتطوره، أو نموه عبر التاريخ»[١].

وبعد أركون توالت كتابات العلمانيين والحداثيين في الدعوة إلى التاريخية، وتثبيت دعائمها في البيئة الفكرية الإسلامية، وإن كان من الواضح أن كثيراً من العلمانيين قد أدركوا ما لمصطلح التاريخية - ذي النشأة الغربية - من ظلال سيئة وسمعة غير جيدة، وتعرضه لما وصفه بعضهم بحملة من الهجوم الضاري الجاهل[٢]، ومن ثم حاولوا إزالة الاتهامات المثارة حوله[٣]، كما حرصوا على البحث عن مداخل وشواهد من العلوم الإسلامية تثبت مشروعيته، وتمهد لقبوله في البيئة الإسلامية.

وثمة شواهد ونماذج كثيرة لآراء العلمانيين الذين حاولوا ترسيخ مبدأ التاريخية في التعامل مع النص القرآني، واستخدموا طرائق عدة لإثباته، وقد أشار جورج طرابيشي[٤] إلى ما وصفه بحالة الهوس بالتاريخية عند واحد منهم وهو حسن حنفي، والذي يلاحظ المتتبع لكلامه في هذا الصدد حرصه الشديد على تعميم الوصف بالتاريخية على كل ما يتعلق بالإسلام.

---

(١) محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ص٤٨.

(٢) انظر: نصر أبو زيد: النص السلطة الحقيقة ص٧٥.

(٣) كما في بحث نصر أبو زيد عن «التاريخية المفهوم الملتبس» في كتابه: النص السلطة الحقيقة ص٦٧.

(٤) انظر: جورج طرابيشي: ازدواجية العقل، دراسة تحليلية نفسية لكتابات حسن حنفي ص١٤.

فالنصوص الدينية عنده نصوص تاريخية، وهو يعتمد - مثل غيره من العلمانيين - على كل من أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، كشواهد على إثبات تاريخية النصوص الشرعية، بل يرى أن هناك علوماً بأكملها، وهي علوم القرآن قد نشأت لبيان تاريخية النصوص، ومن ثم نجده يقول: «النصوص الدينية ذاتها نصوص تاريخية، نشأت في ظروف اجتماعية خاصة عرفت باسم أسباب النزول، وتطورت طبقاً للزمان وتجدد حاجات المجتمع وتنوع القدرات البشرية، من حيث هي مصادر للشرع عرفت باسم الناسخ والمنسوخ، ونشأت لذلك علوم بأكملها هي علوم القرآن، لبيان تاريخية النصوص، نشأة وتطوراً واكتمالاً»[1].

وإضافة لإضفاء سمة التاريخية على النصوص الشرعية، فإن حسن حنفي يسحب هذا الوصف على جوانب الدين كافة، بما في ذلك الوحي، والإسلام، والقرآن، والشريعة، فالوحي عنده نشأ «في الزمان، وتطور في الزمان من اليهودية إلى المسيحية إلى الإسلام، وتطورت الكتب المقدسة في الزمان»[2]. والإسلام والقرآن والشريعة كلها متصفة بسمة التاريخية لأن «الإسلام ذاته الذي يجمع بين هذه النصوص المفرقة على مدى ثلاثة وعشرين عاماً، فيما عرف باسم التنجيم هو حلقة تاريخية خاصة في تطور الوحي العام، منذ آدم وحتى محمد، وأن القرآن آخر حلقة في صحف إبراهيم وموسى، بعد زبور داود وتوراة موسى وإنجيل عيسى، وأن الشريعة آخر صياغة لشريعة الوحي، منذ شرعة آدم وشريعة نوح»[3].

---

(١) حسن حنفي: هموم الفكر والوطن ١/ ٧٣

(٢) حسن حنفي: الدين والثورة في مصر، الجزء السابع، اليمين واليسار في الفكر الديني ص١٠٦، ١٠٧.

(٣) حسن حنفي: هموم الفكر والوطن ١/ ٧٣، ٧٤.

وتزداد هذه النزعة التاريخية المتطرفة عند حسن حنفي حتى تجور على الدين كله، ويصير مجرد تراث لجماعة معينة ظهر في لحظة تاريخية محددة، وفي ذلك يقول بالحرف الواحد: «فالدين ذاته أصبح تراثنا، لأن الدين قد تمثلته جماعة، وحولته إلى ثقافة طبقاً لمتطلبات العصر، لا يوجد دين في ذاته، بل يوجد تراث لجماعة معينة ظهر في لحظة تاريخية محددة، ويمكن تطويرها طبقاً للحظة تاريخية قادمة»[1].

ويتكرر الأمر عند شخصية علمانية أخرى، وهي علي حرب، والذي يجعل من التاريخية صفة لازمة للوحي والقرآن، ولا محيص عنها بحال، وهو يحتج على ذلك بأن «المتعالي لا يتجلى إلا في التاريخ، والمقدس ولا يظهر إلا عبر الدنيوي، والوحي بما هو كلام الله لا يقرأ إلا بلغة مخصوصة»[2].

ولا يكتفي علي حرب ببيان هذا التلازم المزعوم، والذي لا دليل عليه بين القرآن والتاريخية، بل يطلق دعوى عريضة، وتعميماً فجاً دون أي استقراء أو شاهد صحيح، فيقول: «إن قراءة القرآن لم تكن يوماً ولا يمكن أن تكون إلا تاريخية، ما دام الإنسان لا ينفك عن تاريخيته وزمنيته، هكذا كان الأمر على الدوام، وهذا ما فعله المفسرون القدامى على اختلاف مذاهبهم، وعلى تباين مجالات اختصاصهم»[3].

وإذا تساءلنا عن تلك التاريخية المزعومة، التي وجدت عند سائر المفسرين القدامى على اختلاف مذاهبهم، ولماذا لم يصرح واحد منهم بها مطلقاً، كما لم يقل بشيء من نتائجها وتوظيفاتها التي صرح بها العلمانيون المعاصرون. وهنا يأتي جواب علي حرب مشتملاً على تلاعب واضح بالألفاظ والمصطلحات! حيث جعل من

---

(١) حسن حنفي: التراث والتجديد ص٢٤.

(٢) علي حرب: نقد النص ص٧٧.

(٣) المصدر السابق.

مجرد تعامل المفسرين مع القرآن على أنه خطاب عربي، وبحثهم عن أسباب نزوله في الزمان وفي المكان؛ دليلاً على أنهم قرأوا القرآن قراءة تاريخية [١].

لكن علي حرب يعود بعد ذلك، فيهدم هذا الذي ادعاه، حيث يقر بما في محاولته تلك من نسبة التاريخية للمفسرين القدامى من تكلف، لأن المفسرين القدامى «مارسوا القراءة التاريخية له - أي للوحي - دون أن يقولوا ذلك، فهم نسوا ذلك أو تناسوه على حد تعبير أركون، في حين نحن نمارس القراءة التاريخية وننظر لها. لا شك أن ثمة عنصراً جديداً قد طرأ، عدا عن الاختلاف في المفاهيم والأدوات بين الماضين والمعاصرين، وهذا العنصر يتمثل في نقد القراءات السابقة، والإبانة عن أصولها، والكشف عن آلياتها، وذلك ببيان تاريخيتها، ونزع صفة القداسة أو الأسطرة عنها» [٢].

وهكذا يكون التعسف، ولي أعناق الحقيقة، وتجاوز كل ثوابت وبدهيات المنهج العلمي! فالقدماء - باعتراف علي حرب - لم يستخدموا مصطلح التاريخية، بل نسوه أو تناسوه، واختلفت مفاهيمهم وأدواتهم عما هو موجود عند المعاصرين، وغاب عنهم نقد القراءات السابقة ونزع صفة القداسة عنها، ومع ذلك كله ومع غياب كل أصول التاريخية - مفهوماً وتسمية وأصولاً وتطبيقاً - فما زال الرجل مصراً على أنهم كانوا تاريخيين حتى النخاع!!

ولعل هذا الإلحاح المريب على إثبات وجود التاريخية عند المتقدمين، يفسر لنا ذلك الحرص الشديد من العلمانيين على ترسيخ هذا المصطلح في البيئة الإسلامية، بكل ما يترتب عليه من نتائج خطيرة جداً.

(١) المصدر السابق ص٧٨.
(٢) المصدر السابق ص٧٩.

ولحسن الحظ فإن علي حرب - وخلافاً لعادة كثير من العلمانيين الذين يلجؤون للمراوغة والمداراة، والتلاعب بالألفاظ - لا يتردد في بيان مقصد العلمانيين من التاريخية، التي يلحون عليها، والنتائج الخطيرة المترتبة عليها، حيث يقول: «التعامل مع الفكر الإسلامي بوصفه نتاجاً تاريخياً، معناه نزع هالة القداسة عن ذلك الفكر، أي تمزيق الحجاب وهتك الستر، هذا هو صلب القضية، كيف نقرأ التراث والقرآن تحديداً»[1]، وليس المقصود من قوله «كيف نقرأ التراث والقرآن» مجرد التأويل أو إعادة القراءة، بل المقصود صراحة، وبنص كلام الرجل نفسه «إخضاع النص القرآني للنقد التاريخي، ولمناهج التحليل الغربية الحديثة»[2].

وتستمر ظاهرة الهوس بالتاريخية عند الكثير من العلمانيين، مع مبالغة، وتكلف في إسباغها على الإسلام، والوحي، والقرآن، والشريعة، وكل ما يتعلق بدين الإسلام، حتى وصل الأمر بنصر أبو زيد أن يجعل ذلك من قبيل الأمور الضرورية، زاعماً أن النصوص الدينية «بالضرورة نصوص تاريخية، بمعنى أن دلالتها لا تنفك عن النظام اللغوي الثقافي، الذي تعد جزءاً منه»[3].

ولا يدري المرء حقاً أي ضرورة، وأي منهجية علمية، تلك التي تجعل شخصاً يصل بفكرة مزعومة، أو في أحسن الأحوال مجرد دعوى، إلى مرتبة ما هو معلوم ضرورة، ثم يكون دليله عليها فكرة أخرى أشد تهافتاً وبطلاناً وأبعد ضلالاً وانحرافاً، وهي الادعاء بأن النصوص الدينية تاريخية، لأنها نصوص بشرية، بحكم انتمائها للغة والثقافة في فترة تاريخية محددة، هي فترة تشكلها وإنتاجها[4]، فلا مقدمات الاستدلال صحيحة، ولا

(١) علي حرب: نقد النص ص٧٦.
(٢) المصدر السابق ص٧٦، ٧٧.
(٣) نصر أبو زيد: نقد الخطاب الديني ص٢٠٦.
(٤) المصدر السابق ص٢٠٦.

النتائج المستنبطة منها صائبة، وإنما هي ظلمات متراكمة بعضها فوق الآخر.

والتاريخية عند طيب تيزيني من سمات الإسلام، ومن سمات كتابه القرآن «بوصفه كتاب تنزيل نزل نجماً نجماً، وكتاب تأويل بلغ كذلك نجماً نجماً، وفهم وفق قانونية التعدد الفقهية المعرفية، والأيديولوجية المصلحية»[1]. وهو يرى «أن القرآن يبرز نصاً لغوياً تاريخياً، ينتمي إلى مرجعية لغوية وسوسيوثقافية ذات سياق تاريخي محدد، وفي هذه الحال يصبح الباحث مطالباً بأن يأتي النص المذكور، ويتناوله من موقع الأدوات المعرفية المناسبة»[2].

وفي فجاجة بالغة يزعم تيزيني أن الرسول ﷺ نفسه هو «أول من موضعه - أي القرآن - بشرياً، وبشر به تاريخياً متورخاً، واستعان إدراكه في البدء بالسيدة خديجة، وبعمها أو ابن عمها ورقة بن نوفل»[3]. لكن هذا البعد التاريخي للنصوص «قد جرى التنكر له من قبل جموع متعاظمة من الفقهاء والمحدثين السلفويين، وكذلك الجمهور العام»[4].

وينتقد هاشم صالح غياب مفهوم التاريخية لدى الوعي الإسلامي التقليدي، حتى صار مفهوماً «غير وارد على الإطلاق بالنسبة للوعي الإسلامي التقليدي، فالنصوص الدينية تتعالى على التاريخ في نظره، ولكن البحث التاريخي الحديث يثبت لنا أن القرآن مرتبط بظروف عصره وبيئته، أي بشبه الجزيرة العربية، وبخاصة منطقة الحجاز في القرن السابع الميلادي»[5].

---

(١) طيب تيزيني: الإسلام والعصر تحديات وآفاق ص١٣٣.
(٢) طيب تيزيني: النص القرآني ص٣٧٤.
(٣) طيب تيزيني: الإسلام والعصر تحديات وآفاق ص١٣٤.
(٤) طيب تيزيني: النص القرآني ص٣٦١.
(٥) انظر: تعليق هاشم صالح على كتاب محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ص١٤.

وانطلاقاً من منهجيته الماركسية، ذهب حسين مروة إلى أن ظهور الإسلام لا يمكن النظر إليه إلا كحتمية تاريخية، حيث أتى في وقته المحتوم؛ لأنه حادث ارتبط موضوعياً بضرورات اجتماعية تاريخية، وبحكم التناقضات التي كان المجتمع الجاهلي ينطوي عليها؛ فأهل الجاهلية العرب كانوا في حاجة إلى تحول ينقلهم إلى رحاب حياة أوسع، يتجاوز شبه الجزيرة العربية، والمفاجأة التي حيرت العالم بظهور الإسلام، لم تكن مفاجأة على صعيد شبه الجزيرة العربية(١).

ويؤكد محمد سعيد العشماوي أنه ينبغي للإحاطة بالمعنى الصحيح المراد من آيات القرآن: معرفة الظروف التاريخية التي تداخلت معها، وأسباب التنزيل التي أدت لوجودها، بما يعنى أن المنهج السديد للتفسير هو «الذي يفسر الآيات وفقاً لظروفها التاريخية، وتبعاً لأسباب تنزيلها»(٢). وقد استخدم العشماوي هذا المنهج للتملص من وجوب الحكم بالشريعة، وتطبيق أحكامها وذم من يخالفون ذلك، في سياق تناوله لقول الله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة:٤٤]. حيث أشار إلى أنه تبعاً للمنهج الذي يفسر الآيات وفقاً لظروفها التاريخية، وتبعاً لأسباب تنزيلها، فإن هذه الآية نزلت في يهود المدينة في واقعة معينة، ومن ثم فهي «لا تعني المجتمعات أو الحكومات، كما لا يجوز إطلاقها على المسلمين مهما كانت أخطاؤهم»(٣).

ولست أدري أي فهم هذا الذي يجعل اليهود مستحقين للذم والوعيد الشديد، والحكم بالظلم والفسق والكفر إذا لم يحكموا بما أنزل الله، بينما المسلمون لا تثريب

---

(١) انظر: عبد الحميد بلواهم: قراءة في التراث العربي الإسلامي، حسين مروة نموذجا ص٩٤.
(٢) محمد سعيد العشماوي: حقيقة الحجاب وحجية الحديث ص٤٨.
(٣) محمد سعيد العشماوي: حقيقة الحجاب وحجية الحديث ص٤٨، وانظر المعنى نفسه عند: عبد المجيد الشرفي: تحديث الفكر الإسلامي ص١٤.

عليهم مطلقاً، وليسوا ملزمين بحكم الله، لأن هذه الآية كما يزعم العشماوي لا تعني الحكومات، كما لا يجوز إطلاقها على المسلمين بأي حال من الأحوال.

وليس الإشكال هنا هو تحديد المقصود بالكفر في الآية، وهل هو أكبر أو أصغر، وما حالات الحكم بغير ما أنزل الله، وحكم كل حالة منها، وإنما موضع انتقادنا هو ذلك المنهج المغلوط الذي يقصر الآية بكل مقتضياتها على بني إسرائيل فحسب، حتى ما يتعلق بوجوب الحكم بما أنزل الله وذم تاركيه، ولا سيما أن الآية قد اقترن بها ما يدل على العموم، وهو لفظة «من» الشرطية[1]، ولهذا قال أحد الأئمة المتقدمين من علماء المالكية الكبار، وهو إسماعيل القاضي (ت ٢٨٢هـ): «ظاهر الآيات يدل على أن من فعل مثل ما فعلوا، واخترع حكماً يخالف به حكم الله، وجعله ديناً يعمل به، فقد لزمه مثل ما لزمهم من الوعيد المذكور حاكماً كان أو غيره»[2].

وثمة آثار عدة عن جماعة من الصحابة والتابعين[3]، ينبهون فيها إلى انطباق الآية على من شابه اليهود في صنيعهم، كما ينتقدون ذلك المسلك الخاطئ الذي يجعل الذم خاصاً ببني إسرائيل وحدهم، ومن ذلك قول حذيفة بن اليمان رضي الله عنه: «نعم الأخوة لكم بنو إسرائيل، إن كان لكم كل حلوة، ولهم كل مرة، كلا والله لتسلكن طريقهم قدر الشراك»[4]، وقريب من هذا المعنى قول ابن عباس رضي الله عنه: «نعم القوم أنتم، إن كان ما كان من حلو فهو لكم، وما كان من مر فهو لأهل الكتاب»[5]. وقال إبراهيم النخعي: «نزلت هذه الآيات في بني إسرائيل، ورضي لهذه

---

(١) انظر: د. محمد بن حجر: التشريع الوضعي ص٢٦٨.
(٢) ابن حجر: فتح الباري ١٣/ ١٢٠.
(٣) انظر: الطبري: تفسير الطبري ٨/ ٤٦٦، ود. محمد بن حجر: التشريع الوضعي ص٢٦٨، ٢٦٩.
(٤) رواه الحاكم في المستدرك ٢/ ٣٤٢، وانظر: السيوطي: الدر المنثور ٣/ ٨٨.
(٥) السيوطي: الدر المنثور ٣/ ٨٨

الأمة بها»[1]. وقال الحسن البصري: «نزلت في اليهود، وهي علينا واجبة»[2].

ومن الشخصيات العلمانية الأخرى التي صرحت بتبنيها للتاريخية: خليل عبد الكريم، الذي اعتبر تاريخية النصوص أحد الأسس التي قام عليها ما يسمى باليسار الإسلامي، فقال: «نحن نؤمن بتاريخية النصوص، وبربطها بأسباب ورودها، وبالفترة الزمنية التي ظهرت فيها، وبالبيئة التي انبعثت منها، وبالمجتمع الذي ولدت فيه، بل بالظروف الجغرافية التي واكبتها، وبالدرجة الحضارية للمخاطبين بها، وبمداهم المعرفي وأفقهم الثقافي، مع الوضع في الاعتبار أن النصوص ذاتها ذكرت صراحة أنها تتوجه إلى أمة أمية»[3].

والشريعة الإسلامية عند إبراهيم فوزي وضعت وضعاً في فترة تاريخية معينة، وليس باعتبارها وحياً نزل من عند الله سبحانه، ومن ثم فإن التاريخية سمة لا تنفك عنها تلك الشريعة «ومن البديهي أن تحمل في طياتها كثيراً من سمات ذلك العصر، لتتلاءم أحكامها مع حاجات الناس القليلة والبدائية آنذاك، ومع قدراتهم الفكرية والأخلاقية على استيعابها والأخذ بها»[4].

وتصل المجازفة، والمبالغة الممجوجة بسيد القمني إلى الدرجة التي يجعل فيها من تاريخية القرآن درساً تربوياً، وحقيقة أكدتها نصوص القرآن بما لا يحتمل لبساً أو تأويلاً، فالقرآن هو «ذلك النص الرفيع، الذي تأكدت تاريخيته درساً تربوياً للمؤمنين به، تلك التاريخية التي أكدتها نصوص القرآن الكريم ذاتها بما لا يحتمل لبساً أو تأويلاً»[5].

(١) الطبري: تفسير الطبري ٨/ ٤٦٦.
(٢) المرجع السابق ٨/ ٤٦٧.
(٣) خليل عبد الكريم: الأسس الفكرية لليسار الإسلامي، ضمن الأعمال الكاملة ص١٠٨.
(٤) إبراهيم فوزي: تدوين السنة ص١٣.
(٥) سيد القمني: رب الزمان ص٢٢٨.

ويجزم القمني - بجرأة لا تنم عن ثقة، أكثر ما كونها تنم عن جهل، وعدم معرفة بما يقول أو يتكلم فيه - بأن تاريخية النص القرآني «لا يجادل فيها إلا مكابر، أو صاحب مصلحة، وكانت هذه التاريخية واضحة تماماً في أذهان المسلمين الأوائل»[1].

وهكذا يتناسى هؤلاء النفر من العلمانيين تلك (الأسطوانة المشروخة) التي تتابعوا على التلويح بها في وجه من ينكر عليهم إنكار الثوابت والقطعيات الشرعية، بأنه لا توجد مسألة تعلو على النقد، أو لا تقبل النقاش أو الجدال، ولا بد من طرح كل القضايا على بساط البحث، دون تسفيه أو تشويه للمخالف، لكن ذلك كله ينمحي ها هنا، وتتحول التاريخية إلى بدهية، لا تقبل النقاش، ولا يجادل فيها إلا المكابر، أو صاحب المصلحة.

والأدهى والأمر من ذلك أن التاريخية - وهي فكرة فلسفية حديثة الظهور، ومصطلح لم يعرف إلا في عصور متأخرة - تتحول بكل بساطة عند القمني إلى حقيقة «واضحة تماماً في أذهان المسلمين الأوائل»[2]، أما رافضو التاريخية فلا مجال لنقاشهم عند القمني أو محاورتهم، إنما الحل - كما هي عادته - يتمثل في سبهم وشتمهم، سواء كانوا من الفقهاء القدامى أو المعاصرين، الذين يصفهم القمني بالإكليروس الإسلامي، مطالباً إياهم برفع يدهم عن الإسلام، والتوقف عن التحريم والتكفير، حتى يمكن إعادة النظر والترتيب والتصويب، دون خوف من اتهامات المروق والتخوين[3].

---

(١) المصدر السابق ص٢٣٥.
(٢) سيد القمني: رب الزمان ص٢٣٥.
(٣) انظر: منصور أبو شافعي: التنوير بالتزوير ص٦٩.

والقراءة الأمثل للقرآن الكريم عند القمني، هي القراءة الزمنية والمكانية (التاريخية) والعلة في ذلك أن آيات القرآن كانت صالحة فقط في زمانها، ومتوافقة مع واقعها، ومنسجمة مع محيطها، ومن ثم فإن أي دعوة لتطبيقها في العصر الحاضر تصبح نشازاً، يفتئت على الله وعلى قرآنه، وبهذه التاريخية تنعدم صلاحية القرآن لكل زمان ومكان، وتظل الآيات معبرة فقط عن زمن مضى في تاريخ المسلمين[1]، ومن ثم فإن «على المسلم المؤمن قبول القرآن ليس كما هو في المصحف، وإنما كما كان في تاريخيته. تلك التاريخية التي يرفضها الإكليروس، ليظل ديناً خارج الزمان والمكان»[2].

والتاريخية عند عبد الجواد يس سمة لازمة لا يمكن الانفكاك عنها بالنسبة لكل نص تشريعي ديني لأن هذا النص «لا ينفك بنيوياً عن واقع تاريخي أول نشأ فيه وعنه، وهو ما يستدعي التاريخ بالضرورة عند التعاطي مع النص، وفي النموذج الإسلامي تحديداً وردت التشريعات النصية متلبسة بالوقائع الخاصة بالجماعة المسلمة الأولى في المدينة، إلى الحد الذي جعل من المستحيل أحياناً التعامل مع النص إلا من خلال هذه الوقائع»[3].

ومن الطبيعي أن تمتد سمة التاريخية إلى فهم الدين عند عبد المجيد الشرفي، حيث اختلف هذا الفهم من عصر لآخر «وأصبح فهم الدين وتصور أغراضه ومقاصده متأثراً إلى حد بعيد بالظروف التي يمر بها المجتمع»[4].

---

(١) المصدر السابق ص٩٠.

(٢) منصور أبو شافعي: التنوير بالتزوير ص٦٩، وقد نقل كلام سيد القمني من مقال له بمجلة أدب ونقد العدد ٢٠١، مايو ٢٠٠٢م.

(٣) عبد الجواد يس: الدين والتدين ص٧٨.

(٤) عبد المجيد الشرفي: لبنات ص١٨٩.

وخلاصة ما نخرج به من هذا التتبع لآراء العلمانيين وموقفهم من التاريخية أنها صارت عندهم من الحقائق المفروغ منها، والتي لا يمكن التعامل مع الدين ونصوص القرآن والسنة وأحكام الشريعة إلا من خلالها، مع بروز ظاهرة التكرار والتقليد الممجوج، وسوق الآراء دونما مستند، أو برهان معتبر.

وكما أشرنا من قبل، فإن هناك أموراً عدة وظفها العلمانيون لإثبات التاريخية، ومنها بعض مباحث علوم القرآن الكريم، مثل: أسباب النزول، والمكي والمدني، والناسخ والمنسوخ، وهذه العلوم الثلاثة في رأي العلمانيين «تثبت أن القدماء وعوا صلة / صلات ما بين النص الديني، والواقع التاريخي، وقرأوا الأول على هذا المقتضى، وهو ما يسوغ للمعاصرين... قراءة ذلك النص قراءة تاريخية بأدوات معاصرة مناسبة، تبني على قراءات الأقدمين، وتضيف إليها أبعاداً جديدة، تفتحها أسئلة الرؤية التاريخية للنصوص في الفكر الحديث»[1].

ولا شك أن أسباب النزول تعد من أهم المباحث التي عول عليها العلمانيون والحداثيون لإثبات تاريخية القرآن الكريم، وألحوا على ذلك في كتبهم المختلفة، ولعله ليس من المبالغة ما ذكره بعض الدارسين من أن «هذا المبحث من علوم القرآن هو مدار إثبات تاريخية النص القرآني في الخطاب الحداثي، لأن هذا الأخير لا ينظر إلى هذه الأسباب على أنها مناسبات كما هو معروف عند علماء التفسير وأصول الفقه وعلماء القرآن، بل يعتبرها عللاً مؤثرة، ارتبطت نصوص الوحي في نزولها بها، وما دامت هذه الأسباب كانت في بيئة معينة، فإن النص مرتبط ببيئته وسببه، ولا يتجاوز في توظيف ذلك، وهذا الأمر أدى إلى هدم مبدأ عموم الدلالة»[2].

---

(١) عبد الإله بلقزيز: العرب والحداثة ٣ - نقد التراث ص٢٤٤.

(٢) مرزوق العمري: إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر ص٣٨، والتاريخية، المفهوم وتوظيفاته الحداثية، مجلة إسلامية المعرفة ص٦٧، العدد ٦٣، شتاء ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م.

كذلك من الملاحظ على سائر الدراسات الحديثة التي تنهج منهج التاريخية، وتصدر عنه، أنها «تعتمد على ربط النص بالواقع في وجوده وزمانيته ومكانيته، فالقرآن مرتبط بظروف تاريخية صاحبت نزوله منذ بداياته حتى اكتمل، هذه الظروف عبارة عن أحداث ووقائع وسؤالات، وهي ما يسمى بأسباب النزول عند المهتمين بعلوم القرآن»[(١)].

ويعد محمد أركون، ونصر أبو زيد من أكثر الشخصيات العلمانية إلحاحاً على ترسيخ دعائم التاريخية، والبحث عن شواهد لها في علوم القرآن وغيره، وقد أشار عبد الإله بلقزيز إلى أنهما «أكثر من ألح على فكرة تاريخية النص القرآني في الفكر العربي المعاصر، وفي ميدان الدراسات القرآنية بخاصة، ومواجهة تقليد غلاب وسائد يعزل نص القرآن عن ظروف التنزيل، ويرى في ذلك العزل التعبير الأمين عن فكرة تعالي النص، وأحكامه المطلقة المناسبة لكل مكان وزمان»[(٢)].

وقد شن نصر أبو زيد هجوماً شديداً، مستخدماً عبارات حادة وقاسية جداً تجاه المنكرين لفكرة التاريخية، واصفاً إياهم بأنهم «ينطلقون من سوء قصد، ونية مبيتة للاغتيال الفكري والمعنوي، مدعومة بالطبع بجهل فاجر، بلغ به فجره أن يتمسح بمسوح العلم الكاذبة»[(٣)].

وبغض النظر عن هذا الأسلوب المتدني، والمليء بألفاظ السب والشتم، والبعيد تماماً عما صدع به العلمانيون رؤوسنا من احترام الآخر، وقبول التعددية وعدم احتكار الحق والصواب؛ فإن العجيب حقاً أن نصر أبو زيد يفسر رفض الرافضين للتاريخية

(١) إبراهيم أبو هادي: نصر أبو زيد ومنهجه في التعامل مع التراث ص٢٦٧.
(٢) د. عبد الإله بلقزيز: العرب والحداثة ٣ - نقد التراث ص٢٢٣.
(٣) نصر أبو زيد: النص السلطة ص٧٥.

بأنهم «ينطلقون من توهم أن هذا المفهوم يؤدي إلى هدم مبدأ عموم الدلالة، الأمر الذي يفضي بزعمهم إلى اعتبار القرآن الكريم من الحفريات التي لا يدرسها إلا المتخصصون، بهدف اكتشاف التاريخ المجهول»[1].

ووجه التعجب أن نصر أبو زيد وغيره من العلمانيين يقولون صراحة بعدم عموم الدلالة، وهي لازم من لوازم التاريخية[2]، وقد تقدم معنا أن جل العلمانيين يقصرون الأحكام على أسباب نزولها، كما يقولون بوقتية الأحكام الشرعية، وعدم صلاحيتها للتطبيق في العصور الحاضرة.

وعلى جانب آخر طرح نصر أبو زيد مسألة أسباب النزول «باعتبارها ممراً مهماً للقول بالتاريخية، بل هي المبرر الأساسي لربط النص بالحدث الأساس المسبب لنزول النص»[3]، لكنه مع ذلك ينتقد منهجية ما يسميه بالخطاب الديني في التعامل مع البعد التاريخي للنصوص، حيث اقتصر على علم أسباب النزول - والذي يدل على ارتباط النصوص بالواقع، والحاجات المثارة في المجتمع والواقع، أو علم الناسخ والمنسوخ - الذي يدل على تغيير الأحكام لتغير الظروف والملابسات - بينما أغفل ما هو أهم، وأخطر دلالة، وهو «تاريخية المفاهيم التي تطرحها النصوص من خلال منطوقها، وذلك نتيجة طبيعية لتاريخية اللغة التي صيغت بها النصوص»[4].

ومثل غيره من العلمانيين وظف علي حرب أسباب النزول لإثبات تاريخية القرآن، لأن ما يسميه بحيثيات الوحي «أو بالأحرى إحداثياته، أي أسباب نزوله تحيل دوماً إلى

(١) المصدر السابق ص٧٥.
(٢) انظر: مرزوق العمري: التاريخية المفهوم وتوظيفاته الحداثية، مجلة إسلامية المعرفة، العدد ٦٣ ص٦٩.
(٣) إبراهيم أبو هادي: نصر أبو زيد ومنهجه في التعامل مع التراث ص٢٧١.
(٤) نصر أبو زيد: نقد الخطاب الديني ص١١٨.

أحداث وممارسات تقع في الهنا والآن، وإلى ذوات مشدودة إلى الزمان والمكان، من هنا إناسية الوحي وزمنيته»[1].

وأما علي أومليل، فقد قرر أولاً أن النصوص قد «اقترنت بأسباب استدعت ورودها، فجاءت في مناسبات معينة. قد تحدث واقعة أو يطرح سؤال، فتأتي الآية أو الحديث جواباً، وتشريعاً»[2]، وبعد أن قرر هذا المعنى، بدأ بطرح عدة أسئلة، منها سؤال عن: العلاقة بين النص والسبب الذي استدعاه، وبين النص والمناسبة التي قيل فيها. وسؤال آخر أكثر اتصالاً بقضية التاريخية وهو «إذا كانت ثمة آيات وردت لأسباب ظرفية معينة، هل يعني ذلك القول بنسبيتها التاريخية؟»[3].

ويجيب أومليل عن ذلك بأن العلماء المتقدمين من المفسرين والأصوليين قد «أدركوا ما ينطوي عليه هذا السؤال من نتائج خطيرة، ولذا كان جوابهم قاطعاً: إن مفهوم الأسباب ليس يعني الأسباب التاريخية بوجه من الوجوه»[4].

والجيد في كلام أومليل هنا اعترافه بأن فكرة التاريخية - بالمعنى الذي يقصده العلمانيون وبما يترتب عليها من نتائج خطيرة - فكرة مرفوضة تماماً عند العلماء المتقدمين، وهو مسلك مباين لطريقة بعض العلمانيين، الذين يتعسفون في إيراد نصوص أو آراء لبعض العلماء المتقدمين مبتسرة عن سياقها، كي يثبتوا أن فكرة التاريخية لها جذور تراثية.

لكن إذا كان ما سبق هو جواب العلماء المتقدمين الذين رفضوا بوضوح قضية التاريخية، واحتاطوا لنفي أي صلة بينها وبين أسباب النزول، فإن رأي أومليل نفسه

(١) علي حرب: نقد النص ص٧٧.
(٢) علي أومليل: في شرعية الاختلاف ص٥٠.
(٣) المصدر السابق ص٥١.
(٤) المصدر السابق ص٥١.

أن تلك الصلة ثابتة ولا يمكن إنكارها، ومن الأدلة على ذلك عنده أن سبب النزول قد يكون سؤالاً، والسؤال تاريخي، لأن السائل كائن في زمان وبيئة، وأسئلة الناس وأجوبتهم تتجدد عبر التاريخ[1].

ومن القضايا التي وظفها بعض العلمانيين لإثبات التاريخية: مسألة نزول القرآن منجماً - أي آيات وسور تلو بعضها - وليس جملة واحدة كما اقترح المشركون، وحكى الله عنهم ذلك في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً﴾ [سورة الفرقان:٣٢].

وممن اعتمد على ذلك طيب تيزيني، الذي اعتبر أن نزول القرآن منجماً دليل ضروري على تاريخيته، فقال: «لا شك في أن إقراراً بأن القرآن أتى على ذلك النحو المنجم ينطوي بالضرورة على الانطلاق من أن هذا النحو ذو بعد تاريخي بخصوصية قرآنية معينة»[2]، والقرآن في نظره كتاب جاء في زمان معين ليخاطب بشراً في سياق تاريخي ومجتمعي معين، وليجيب عما كان لديهم من أسئلة ومشكلات ومعضلات[3].

وإذا كان العرض السابق لآراء العلمانيين يظهر حرصهم الشديد على توظيف أسباب النزول لإثبات تاريخية القرآن الكريم، فإن الأمر لم يخل من وجود آراء تنتقد بعض ما شاب تناولهم من مجازفات ومبالغة، ومن هذا القبيل تنبيه محمد أركون - مع أنه من أبرز دعاة التاريخية - على خطأ من يخلطون بين التاريخية من جهة، وأسباب النزول من جهة أخرى، حيث قال: «لا ينبغي خلط التاريخية هنا بكل ما كان التفسير التقليدي يدرسه ولا يزال تحت اسم أسباب النزول، صحيح أن علم أسباب النزول

(١) المصدر السابق ص٥٢.

(٢) طيب تيزيني: النص القرآني ص٣٥٧.

(٣) طيب تيزيني: الإسلام والعصر تحديات وآفاق ص١٠٥.

ينقل الأسباب المباشرة التي أدت إلى نزول الوحي أو رافقته.. ولكنه يتحدث عن وقائع مبعثرة ومتقطعة وآنية ظرفية، لم تستكشف العلاقة بينها، وبين المكانة الإلهية للآيات»[1].

لكن أركون مع ذلك لا ينفي أهمية أسباب النزول، وكذلك الناسخ والمنسوخ في خدمة ما يزعم أنه إعادة كتابة التاريخ الحقيقي للنص القرآني، بل يرى من الضروري «أن نستعيد أدبيات أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، والأحاديث التي استشهد بها دعماً للتفاسير المختلفة، من أجل أن ندرسها من جديد، ونعيد كتابة التاريخ الحقيقي للنص القرآني»[2].

ومن تخبطات محمد شحرور وتناقضاته المتكاثرة أنه هاجم بشدة من اتخذوا أسباب النزول تكأة للقول بتاريخية النص القرآني ومرحليته، ورفض صلاحيته لكل زمان ومكان، فقال: «إن زعم وجود أسباب للنزول يجرد الآيات والحكام والقول الإلهي من مطلقيته وعموميته، ويجعله مقيداً مخصوصاً، ويربطه لزوماً بالحدث التاريخي، الأمر الذي يفتح الباب واسعاً أمام المؤمنين بالحتمية التاريخية للقول بتاريخية النص القرآني ومرحليته، ولرفض فكرة صلاحيته لكل زمان ومكان»[3].

وينبغي ألا نفهم من كلام شحرور أنه ينفي فكرة التاريخية بالكلية، وإنما هو ينفيه عن القرآن ويثبته للكتاب، بناء على تفرقته بين القرآن والكتاب، كما أنه ينفيها عن القرآن نفسه، ويثبتها لفهم القرآن[4].

---

(١) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية ص٩١.

(٢) المصدر السابق ص٢٦٥.

(٣) محمد شحرور: نحو أصول جديدة ص٩٣.

(٤) المصدر السابق ص٩٤.

ولا يخفى أن المحصلة في نهاية الأمر واحدة، فالأحكام الشرعية عند شحرور مرتبطة بالكتاب وليس القرآن، ثم إن أي استنباط لحكم منها ولو كان بنص قطعي ومجمع عليه، سيقال عنه من وجهة نظر شحرور أنه مجرد فهم تاريخي للنص، قابل للتعديل والتطوير والتغيير، وكل ذلك يجعل النتيجة واحدة، ولا فرق حقيقي بين شحرور وغيره من العلمانيين سوى في المصطلحات، وليس في الحقائق أو المآلات.

ومن المداخل الأخرى التي وظفها العلمانيون لإثبات التاريخية مسألة «الناسخ والمنسوخ»، وقد توالت نصوصهم في تكرار وتقليد ممجوج في التأكيد على هذا المعنى، ولم يخل الأمر كما هي عادتهم من تهور وتعسف، ليس عليه أدنى أثارة من علم.

فخليل عبد الكريم يرى أنه «إذا كانت النصوص نفسها تناسخت - نسخ بعضها البعض - خلال عشرة أعوام أو يزيد قليلاً، هي عمر التجربة اليثربية أو تجربة المدينة.. فكيف تستسيغ العقول رفض مبدأ أو نظرية التاريخية»[1]، والنسخ عند سيد القمني «يعني تاريخية النص، وتفاعله مع واقعه وارتباطه بظروف ذلك الواقع».

وكعادة القمني في التهويل والجهل الفاضح، فإنه ينطلق من هذه المقولة التي يصورها كما لو كانت حقيقة بدهية، لإثبات تناقض القائلين بثبوت النسخ من جهة، والمنكرين للتاريخية من جهة، حيث يزعم أن إنكار النسخ لون من الكفر الصريح، كما أن إنكار ثبات النص ورفض أزليته كفر أيضاً، ومن ثم يقول: «وتأسيساً على ذلك يصبح إنكار النسخ لوناً من الكفر الصريح.. وفي الوقت ذاته فإن إنكار عكس ذلك ورفض الأزلية والثبات كفر بدوره.. وبين الكفرين يضيع المسلم»[2].

---

(١) خليل عبد الكريم: الأسس الفكرية لليسار الإسلامي، ضمن الأعمال الكاملة ص١٠٩.
(٢) سيد القمني: رب الزمان ص٢٢٨.

ومن الأمور الأخرى التي وظفها العلمانيون لإثبات تاريخية القرآن تبنى المذهب الاعتزالي القائل بأن القرآن مخلوق ومحدث، مع الاختلاف البين في المنطلق والنتائج، بين كل من الرؤية الاعتزالية، والرؤية العلمانية في هذا الباب.

وقد عني نصر أبو زيد بالاحتجاج على تاريخية القرآن الكريم من خلال القول بحدوثه، رابطاً - بتعسف وتخليط لا دليل عليه - بين القول بقدم القرآن وتجميد معانيه، بينما يعيد القول بحدوثه للنصوص حيويتها، قائلاً: «إذا كان معنى قدم القرآن، وأزلية الوحي يجمد النصوص الدينية، ويثبت المعنى الديني، فإن معنى حدوث القرآن وتاريخية الوحي هو الذي يعيد للنصوص حيويتها، ويطلق المعنى الديني بالفهم والتأويل من سجن للحظة التاريخية إلى آفاق الالتحام بهموم الجماعة البشرية في حركتها التاريخية»[1]. كذلك اعتبر أبو زيد أن القول بتاريخية القرآن فرع عن النظر إلى الأفعال الإلهية، وفعلها بالعالم المخلوق المحدث، ومن ثم فالقرآن عنده ظاهرة تاريخية من حيث إنه واحد من تجليات الكلام الإلهي[2].

ولا يخفى ما في هذه المحاولة للتمحك بالمعتزلة من مغالطة وتضليل[3]، والمعتزلة وإن قالوا بخلق القرآن، فهم يقطعون بأنه كلام الله، وليس كلام البشر[4]، ولهم جهود بارزة في الدفاع عن القرآن، ورد مطاعن المشككين فيه، والقطع بصحة نقله، وأهمية الاحتجاج به، ووجوب الالتزام بأحكامه تحليلاً وتحريماً، وعمومها في حق سائر المكلفين.

---

(١) نصر أبو زيد: نقد الخطاب الديني ص٢٠٢.

(٢) انظر: أمحمد رحماني: قضية قراءة النص القرآني ص٨٠.

(٣) انظر: ماجد الأسمري: العلمانيون والنبوة ص١٢٦، ود. محمد بن حجر القرني: موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام ص٢٦٣، ود. أحمد الطعان: العلمانيون والقرآن الكريم ص٤٦١، ود. ناصر الحنيني: مآلات القول بخلق القرآن ص٢٤، ود. علي عبد الفتاح: الحداثة وأثرها في تأويل النص القرآني في الثقافة العربية ص١٨٧.

(٤) انظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص٥٢٨.

تعقيب نقدي، وبيان النتائج المترتبة على القول بالتاريخية:

١- وأول ما نشير إليه في هذا الصدد أن دعوى التاريخية، وكلام العلمانيين حولها، واهتمامهم الشديد بها، ومحاولات إثباتها ومجالات توظيفها، لا تعدو أن تكون نوعاً من التقليد والمحاكاة الهزيلة لما أحدثته الدراسات الاستشراقية التاريخانية، والدراسات الغربية النقدية للتوراة والإنجيل، والنظر إلى ما فيهما من قصص وأخبار على أنها مجرد رموز، بل النظر للدين والتدين نفسه على أنه يمثل مرحلة تاريخية في عمر التطور الإنساني، بمنزلة مرحلة طفولة عقلية، تلتها على طريق النضج مرحلة الميتافيزيقا، ثم توارت لحساب المرحلة الوضعية التي لا تعتد إلا بما هو محسوس.

وإذا كانت طبيعة كتابهم المقدس - بصورته المحرفة - وما اشتمل عليه من تناقضات وإشكالات مع العلم والتاريخ والواقع، ربما فسرت تبنيهم للقول بالتاريخية، فإن من الخطل والمباينة للعلم ومنهجيته أن تطبق النظرية نفسها على القرآن الكريم، والذي لا يستطيع أحد أن يثبت اشتماله قط على ما يصادم حقيقة علمية ثابتة بصورة قطعية [١].

٢- يعتبر إدخال التاريخية ضمن مجال دراسة النص الإسلامي أحد رهانات الخطاب الحداثي العربي في سياق نقده للفكر الديني، ولكن هذا الرهان الذي بذل العلمانيون والحداثيون غاية وسعهم لكسبه لم يلق النجاح الذي أملوه، بل هو باعتراف بعضهم رهان يستحيل كسبه، وكما يقول أركون: «التحدث عن التاريخية اليوم بصورة منطقية في الوسط الإسلامي أمر ضروري من وجهة نظر ذاتية، ووجهة نظر الباحث،

---

(١) انظر: د. محمد عمارة: خطر النزعة التاريخية على ثوابت الإسلام ص٣٨، وشبهات حول الإسلام ص١٧، ١٨، ود. أحمد الطعان: العلمانيون والقرآن الكريم ص٢٩٥، وأمحمد رحماني: قضية قراءة النص الديني: ص١٠٢، والاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن ص٢٤٠، ٢٤١.

ولكنه من الوجهة الموضوعية أمر خطير، إن لم يكن مستحيلاً»[1].

٣- وفي ظني أنه يكفي في نقد فكرة التاريخية - كما تصورها العلمانيون العرب - والرد عليها، وبيان مصادمتها لثوابت الإسلام؛ أن نسوق طرفاً من النتائج والآثار المترتبة عليها، والمآلات التي تنتهي بالمتبنين لها.

وقد ترتب على القول بتاريخية القرآن الكريم نتائج عديدة وخطيرة، يجمعها القول بنفي حقيقة الوحي، والقول ببشريته، وأنه ليس من عند الله سبحانه، وجعله أسطورة من الأساطير، والتحرر من سلطته وأحكامه، ونفي القداسة عن النص، ونقله إلى حقل المناقشة والنقد الهادم، ونفي العموم والإطلاق والخلود عن الحقائق والمعاني التي جاءت بها النصوص الشرعية، وإلغاء أي حقيقة ثابتة للنص، وحتى إن وجدت وتم التسليم بها ظاهرياً، فهي حقائق نسبية زمنية مقصورة على الزمان والمكان الذي نزل فيه النص أول مرة، والزعم بأن العقائد والأحكام التي جاءت بها النصوص الشرعية مصنوعة من الواقع، وثمرة له، وليست وحياً إلهياً، وإحالة الأديان وكتبها وعقائدها وشرائعها ومنظومات قيمها إلى مستودع التاريخ، حاكمة بطي صفحاتها مع صفحات ذلك التاريخ المنقضي، الذي ظهرت فيه أول مرة[2].

والطريقة التي تم بها ذلك كله تتمثل في الرجوع بالقرآن إلى قاعدته البيئية، والعرقية اللغوية، والاجتماعية والسياسية الخاصة بحياة القبائل في مكة والمدينة بداية القرن السابع الميلادي، والإلحاح على أن خطاب القرآن تاريخي، يتغير فهمه ومعناه مع تغير الزمان والمكان، لا فرق في ذلك بين عقائد أو تشريعات أو أحكام، وبذلك

---

(١) مرزوق العمري: إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر ص٤١.

(٢) انظر: د. محمد عمارة: خطر النزعة التاريخية على ثوابت الإسلام ص٣٧، ود. سعيد بن ناصر الغامدي: الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها ٢/ ١٠٩٨.

يتم إبعاد القرآن عن حياة الناس، وحصره في القرون الأولى، واعتبار كل من فسره من منطلق كونه نصاً إلهياً لم يفقه الغاية منه[1]، بدءاً من مفسري الصحابة، وحتى يومنا هذا.

وهكذا يمكن القول بأن الخطاب الحداثي، والعلماني العربي المعاصر في قراءته للنص الديني حرص أشد الحرص على توظيف التاريخية «كآلية من آليات القراءة، لأنها تقضي بجعل النص مرهوناً بتاريخه، ساكناً فيه، متوقفاً عند لحظة ميلاده»[2].

وسوف يرد معنا لاحقاً نصوص عدة يصرح فيها نفر من العلمانيين بأنسنة القرآن وبشريته، وأنه نتاج واقع تاريخي معين، وليس كلام الله على الحقيقة، ووحيه إلى أهل الأرض، الذي نزل به أمين الوحي جبريل على نبينا محمد ﷺ، وإن حاولوا تخفيف وقع ذلك كله بادعاء أن التاريخية لا تتنافى مع المصدر الإلهي للنصوص الدينية، وهي حيلة فاشلة لا تنطلي على المطالع لمجمل ما كتبه هؤلاء الكتاب.

وها هو أحدهم - وهو نصر أبو زيد - يصرح بحقيقة رأيه، فيقول: «ليست النصوص الدينية نصوصاً مفارقة لبنية الثقافة التي تشكلت في إطارها بأي حال من الأحوال، والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقاً حقيقة كونها نصوصاً لغوية، بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي»[3].

وبالطبع فإنه ما دام النص القرآني غير مفارق للواقع وقوانينه - كما يزعم هؤلاء العلمانيون - فإن ذلك يعني لزاماً: أنه ليس تنزيلاً من رب العالمين، وإنما هو استجابة للواقع التاريخي المتعين، وغير متعال عليه بحال[4].

---

(١) انظر: أمحمد رحماني: قضية قراءة النص القرآني ص١٠١، ١٠٦.

(٢) مرزوق العمري: إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر ص٣٦.

(٣) نصر أبو زيد: النص السلطة الحقيقة ص٩٢.

(٤) انظر: د. محمد بن حجر القرني: موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام ص٢٣٩.

٤- ومن النتائج المترتبة على التاريخية أيضاً، قابلية القرآن لتعدد الأفهام والتأويلات والقراءات، التي لا يصح معها التعامل بمنطق الخطأ والصواب والحق والباطل، وكما يقول طيب تيزيني: «لا يحق لأحد ممن ينتمي إلى التاريخيات أن يزعم أنه وصي على الآخرين، بحيث يحكم قسراً في الاختلاف الناشئ بينهم، ولا أن يشق صدورهم بغية معرفة ما فيها»(١). ومن أسباب ذلك في رأيه أن النص «حمال أوجه، يمثل إطاراً مفتوحاً يسع الجميع ويحتملهم، سواء ذلك بصيغة تفسيرية، أو أخرى اجتهادية، أو ثالثة تأويلية، وكذلك سواء تم ذلك بكيفية تعسفية متزمتة، أو بأخرى منطقية مستنيرة متفتحة»(٢).

ولا شك أنه وفقاً لهذه النظرة، فلن يكون بوسعنا أن نقول إن هناك شيئاً محدداً اسمه الإسلام، ولا توجد أصول ثابتة متفق عليها، يمكن القول بأنها ثوابت الإسلام ومعتقداته الرئيسة، فضلاً عن عدم وجود قطعيات أو معلوم من الدين بالضروري، فكل ذلك ليس سوى أفهام تاريخية، قابلة للتعدد والتنوع، والتغير بتغير الظروف والأوضاع لكل عصر من العصور التاريخية.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: أي فائدة أو منفعة حقيقية إذن من نزول الوحي بهذا القرآن العظيم؟ وأي مصلحة ترتبت على بعثة النبي ﷺ؟ وأي معنى لوصف آيات القرآن بأنها هدى ونور، وموعظة وشفاء لما في الصدور، وفرقان وحكم بين الناس فيما فيه يختلفون، طالما أنه لا يوجد معيار ثابت، ولا حقيقة يمكن القبض عليها، والثقة بأنها المراد من كلام الله، وكلام رسوله ﷺ؟

---

(١) طيب تيزيني: الإسلام والعصر، تحديات وآفاق ص١٢١.
(٢) المصدر السابق ص١٢٢.

٥ - ومن النتائج الخطيرة الأخرى المترتبة على القول بالتاريخية: هدم مبدأ عموم دلالة نصوص القرآن والسنة، وصلاحيتها للتطبيق في كل زمان ومكان، ومناسبتها للمكلفين كافة، وتضمنها لتشريع متكامل لكل ما ينزل بالمكلف من حوادث، بحيث لا يتصور وجود فعل من أفعال المكلفين لا تتضمن النصوص حكمه، إما بالنص الصريح، وإما على سبيل الاستنباط.

وبديلاً عن هذا العموم يدعو هؤلاء القائلون بالتاريخية إلى تفريغ النصوص الشرعية - قرآناً وسنة - من سمات العموم والإطلاق والعالمية، ونزع ما بها من صفة الخلود والصلاحية لكل زمان ومكان، والنظر إليها باعتبارها نصوصاً تاريخية، محكومة بشروط تاريخية وظرفية، تزول بزوالها[1].

ولا يخفى مصادمة تلك الرؤية العلمانية لقطعيات الشريعة، وثوابت الدين، وثمة أدلة متكاثرة من القرآن والسنة تدل على عموم الشريعة، وشمولها، ومخاطبتها لسائر المكلفين، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً﴾ [سورة سبأ: ٢٨]، وقوله تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾ [سورة يوسف: ١٠٤]، وقوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيراً﴾ [الفرقان: ١]، وقوله تعالى: ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾ [الأنعام: ١٩]، وقول النبي ﷺ: «وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس عامة»[2].

أما الحداثيون والعلمانيون، فإن المتتبع لكتبهم يلاحظ كثرة الهجوم والانتقاد لمبدأ عموم دلالة نصوص الوحي، وصلاحيتها للتطبيق في كل زمان ومكان، وقد

---

(١) انظر: أمحمد رحماني: قضية قراءة النص القرآني ص١٠١.

(٢) رواه البخاري (٣٣٥) ومسلم (٥٢١).

حل محله لدى العلمانيين مبادئ أخرى وضعية تشكل مرجعية بديلة[1]، وعلى سبيل المثال: فقد زعم د. محمد النويهي أن الإسلام «لا يتضمن نظاماً كاملاً نهائياً للمجتمع الإنساني، ولم يحاول قط أن يضع مثل هذا النظام، ولم يدع قط أن الله وحده هو مصدر القوانين كلها دينيها ودنيويها، لأنه يقرر مبدأ تطور الأحوال، ولا يريد أن يقوم عائقاً أمام هذا التطور، ولا يريد أن يشل عقول البشر»[2].

ولا يكاد عجب المرء ينقضي من تلك الجرأة، وهذه اللغة الجازمة الحاسمة في نسبة الأحكام للإسلام، مع أن عادة العلمانيين المطردة أنه لا أحد يمكنه أن يجزم بأنه المعبر الوحيد أو الصحيح عن الإسلام، والذي يقبل شتى الأفهام والقراءات والتأويلات، والنويهي نفسه يقول: «الإسلام نفسه لم ينشئ قط، ولا يعترف البتة بفئة خاصة من الناس، تدعي الانفراد بتمثيله، وتحتكر تفسيره والتحدث باسمه، وتحجر على الآراء التي تظنها مخالفة له»[3].

لكنه مع ذلك ينفي نفياً قاطعاً أن يكون أن الإسلام قد تضمن نظاماً كاملاً نهائياً للمجتمع الإنساني، ولم يدع قط أن الله وحده هو مصدر القوانين كلها دينيها ودنيويها، وبغض النظر عما في بعض ألفاظه من إجمال واحتمالات، فإنني لا أدري ماذا يفعل هؤلاء العلمانيون مع آيات واضحة الدلالة، مثل قول الله تعالى: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [سورة يوسف: ٤٠]، وقوله تعالى: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٩].

---

(١) انظر: مرزوق العمري: التاريخية، المفهوم وتوظيفاته الحداثية، مجلة إسلامية المعرفة ص٦٨، العدد ٦٣.

(٢) د. محمد النويهي: نحو ثورة في الفكر الديني ص١٥٠.

(٣) المصدر السابق ص١٥٠.

كذلك وصف نصر أبو زيد القول باشتمال القرآن على حلول لكل المشكلات بالنص أو القياس بأنه «مبدأ على درجة عالية من الخطورة»[1]، ورغم اعترافه بأن هذا المبدأ ساد تاريخنا العقلي والفكري، وما زال يتردد حتى الآن في الخطاب الديني بكل اتجاهاته وتياراته وفصائله، فإنه يرى أن خطورته تكمن في أنه «حول العقل العربي إلى عقل تابع، يقتصر دوره على تأويل النص، واشتقاق الدلالات منه»[2].

ومن المغالطات الواضحة التي برر بها نصر أبو زيد رفضه لمبدأ شمولية النصوص، الادعاء بأن الأخذ به «يلغي من فهم الإسلام تلك المناطق الدنيوية التي تركها للعقل، والخبرة، والتجربة»[3].

ولا يخفى أن هذا الكلام غير صحيح بالمرة، ولم يقل به أحد من المتبنين لشمولية النصوص، إذ إن دائرة المباح والعفو واسعة جداً، ويدخل فيها سائر تلك المناطق الدنيوية المتروكة للعقل والخبرة، لكنهم يرون أن الشرع أيضاً هو الذي دلنا على إباحة الخوض فيها كيف شئنا، بدلالة نصوص الكتاب والسنة[4]. مثل قوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ﴾ [سورة الجاثية: ١٣]، وقول النبي ﷺ: «ما أحل الله في كتابه فهو حلال، وما حرم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو»[5].

وقد أبدى كثير من العلمانيين ضيقهم مما قام به الشافعي في تأصيل شمول النصوص، وعمومها لسائر أحوال المكلفين، وتضمنها حكم الله في كل نازلة تنزل

---

(١) د. نصر أبو زيد: الإمام الشافعي ص١٠١.
(٢) المصدر السابق ص١٠١، ١٠٢.
(٣) المصدر السابق ص٣٣.
(٤) انظر: موقف الاتجاه الحداثي من الإمام الشافعي ص٦٣.
(٥) رواه أبو داود (٣٨٠٠) وابن ماجه (٣٣٦٧) وحسنه الألباني في صحيح الجامع (٣١٩٥) وشعيب الأرناؤوط في تحقيقه لسنن ابن ماجه.

بالعباد، إما نصاً، وإما قياساً على ما نصت الشريعة عليه، ومن مغالطتهم في هذا الباب[1] ما زعمه عبد المجيد الشرفي من أن الشافعي هو أول من أسس لمبدأ شمولية النصوص لسائر أفعال المكلفين، حيث «لم تكن المسلمة التي تقتضي أن يكون لكل نازلة حكم لازم مسلمة صريحة معبراً عنها تعبيراً دقيقاً قبل الشافعي، بقدر ما كانت مسلمة ضمنية، يبتعد عنها الواقع والممارسة حيناً، ويقتربان منها حيناً آخر»[2]. ثم يضيف أنه بعد ترسيخ الشافعي لهذا المبدأ، والذي يعد أهم مبدأ أقره، أصبح «منذ القرن الثالث مسلمة لا سبيل إلى مناقشتها، فقبلها الضمير الإسلامي، باعتبار أن الإسلام يقتضيها، وانضم خلافها إلى ميدان غير المفكر فيه، دون وعي بأن المرحلة التاريخية التي وضع فيها ذلك المبدأ هي التي فرضته، وأن اختلاف العصر والظروف التاريخية وتطور العقليات يمكن أن يؤدي إلى إقرار مبدأ مغاير»[3].

واستمراراً لتلك المغالطة الحداثية، زعم عبد الجواد يس أن الشافعي هو من كرس مقولة النصوصية، وانتقد كل ما يخالفها من منهجيات فقهية غير معتمدة على النصوص، فقال: «لقد كرس الشافعي مقولة النصوصية، أي أن النصوص كافية لتغطية الواقع الاجتماعي جميعاً، كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، ووجه سهام النقد إلى الممارسات الفقهية المبكرة التي لم تكن تؤسس أحكامها بشكل دائم على النصوص»[4]. وقد ترتب على هذا السعي الحثيث من الشافعي لتأصيل تلك الفكرة نتائج عدة متعلقة بالموقف من السنة والقياس، يشير إليها عبد الجواد يس، فيقول: «أراد العقل الديني كما اختزله الشافعي أن يكون النص حاكماً على كل شيء، ولأن

(١) انظر: موقف الاتجاه الحداثي من الإمام الشافعي ص٦٤.

(٢) عبد المجيد الشرفي: لبنات ص١٣٩.

(٣) المصدر السابق ص١٤٩، وانظر أيضاً: الإسلام والحداثة ص١٥٠.

(٤) عبد الجواد يس: الدين والتدين، التشريع والنص والاجتماع ص٣٢٤.

النص الأصلي لا يحقق ذلك حرفياً لزم تمديد النص، تمديد مساحته بالحديث وتمديد دلالته بالقياس، وإذ اعتبر الشافعي ذلك كافياً لمواجهة جميع النوازل امتنع الاجتهاد بالرأي في أية نازلة، ما لم يتم ذلك من خلال القياس»[1].

ويبقى السؤال الذي لم يجب عنه هؤلاء العلمانيون: ما سر تلك السلطة الهائلة التي أتيحت للشافعي، حتى صارت أقواله ملزمة للأمة كلها، بمختلف مذاهبها الفقهية - ومن أصحابها من كان له خصومة مع الشافعي في عصره وبعد عصره - وبمذاهبها العقدية المتصارعة، حتى إنهم جميعاً انقادوا لمبدأ قرره الشافعي، ولماذا يا ترى لم ينقادوا لآرائه الأخرى في الفقه والعقيدة، طالما أن له تلك السطوة الطاغية؟

والجواب - للمنصف - يبدو سهلاً يسيراً، فهذا المبدأ ليس من بنات أفكار الشافعي، وإنما هو مقتضى طبيعة الإسلام نفسه، واتصافه بالشمول والكمال، وتضمنه لتشريعات كافية لكل ما يحتاجه الإنسان، دون أن يعني ذلك بحال أي قيد على العقل، أن يعمل في ميدانه الفسيح، والمتمثل في الأمور الدنيوية، بكل ما تشتمل عليه من اختراع وابتكار، وهي داخلة في دائرة المباح، بل قد تصل إلى مرتبة الوجوب، إذا تعينت سبيلاً لعزة الأمة، وإعدادها لسبل القوة المتنوعة[2].

ومن النماذج العملية التي حاول من خلالها بعض العلمانيين حصر آيات القرآن في الواقع التاريخي الذي نزلت فيه فحسب، وسلبها خصيصة العموم والشمول لسائر المكلفين، وشتى الأزمنة والأمكنة، تفسير عبد الجواد يس لآيات الجهاد والقتال في القرآن الكريم، وهي من أكثر الموضوعات التي تثير حفيظة العلمانيين وحرجهم الشديد، وقد زعم يس أن آيات القتال كانت تصف أجواء الاجتماع القبلي العربية،

---

(١) المصدر السابق ص٣٩٨.

(٢) انظر: بحثنا: موقف الاتجاه الحداثي من الإمام الشافعي ص٦٥.

وثقافة الغزو والتحالف السائدة حينذاك، لكن الإشكال في رأيه أن النص كان «يسجل الوقائع، ويقدم معالجة سياسية لحالات المواجهة مع القبائل والقوة المعادية، حسب ظروف الواقع وموازين القوة، التي كانت تتطور لصالح الجماعة المسلمة، وهى حالات ظرفية وممعنة في المحلية، ولم يكن يشرع لأحكام تكليفية، قابلة للتعميم والتمدد في الزمن»[1].

٦- ومن النتائج الأخرى التي ترتبت على تاريخية النص القرآني عند العلمانيين، أن القرآن صار ينظر إليه «مثل غيره من النصوص اللغوية، تسحب عليه جميع قوانين اللغة وقواعدها، وما دامت اللغة في تطور، ويصبح الماضي منها مع التطور تاريخاً، فكذلك الأمر بالنسبة للنص الديني في نظر الخطاب الحداثي، فقد عد نصاً لغوياً تشكل في الثقافة، واكتسب سلطته في الواقع، وأضفيت عليه القداسة، ولم يكن مقدساً في ذاته، وعدت المناهج اللغوية هي الكفيلة بإثبات ذلك»[2].

ويعتبر طه حسين - في نظر كثير من العلمانيين - رائد الحداثة التاريخية في الفكر العربي الحديث[3]، وقد أشار محمد أركون إلى أن حياة طه حسين الطويلة، وشخصيته ذات الثروة النادرة، أتاحت له «أن يخلف آثاراً تضم وحدها جميع صيغ النهضة. إحداث نثر عربي بسيط مؤثر، فرض أسلوب لا يرضخ للتزمت ولا للحشو. إخضاع تراث الماضي لفحص انتقادي، حتى يعاد ربطه بالميثي، وحتى يتم فضح التمويه، وإعادة الآفاق التاريخية الصحيحة»[4].

---

(١) عبد الجواد يس: الدين والتدين ص١٢٥، ١٢٦.

(٢) مرزوق العمري: التاريخية، المفهوم وتوظيفاته الحداثية، مجلة إسلامية المعرفة ص٧٠، العدد ٦٣.

(٣) المصدر السابق ص٧٠.

(٤) محمد أركون: الفكر العربي ص١٥٦.

أما نصر أبو زيد، فقد اعتبر أن فكره ومعاركه ليست سوى امتداد للمعركة التي ثارت حول كتاب طه حسين «في الشعر الجاهلي» واصفاً إياها بالمعركة شبه الدموية، والتي لم تكن في رأيه «معركة ثقافية فكرية حول قضية الشعر الجاهلي موضوع الكتاب، لقد دارت المعركة حول ما طرحه طه حسين في سياق كتابه - بتردد وتواضع - قراءة لبعض النصوص الدينية المتصلة بالوقائع التاريخية»[1].

وبهذا الفهم لكل ما دار من ضجة حول كتاب طه حسين، فإن نصر أبو زيد ينقل الصراع برمته من قضية أدبية حول الشعر الجاهلي، وهل هو صحيح أو منتحل إلى قضية فكرية أخطر وأكثر حساسية، حيث يقول في نص مهم: «لم تكن المعركة إذن معركة الشعر، بل كانت معركة قراءة النصوص الدينية طبقاً لآليات العقل الإنساني التاريخي، لا العقل الغيبي الغارق في الخرافة والأسطورة، ولضراوة المعركة وشراسة القوى الاجتماعية صاحبة المصلحة في سيطرة الخرافة والأسطورة، تم قمع الخطاب التنويري»[2].

٧ - ولا يفوتنا في نهاية كلامنا عن التاريخية وتوظيف العلمانيين لها، أن نشير إلى حرص نفر منهم على نفي المشابهة بين التاريخية التي قالوا بها، والتاريخية في الفكر الغربي، ولعلهم فعلوا ذلك، كي يدفعوا عن أنفسهم تهمة التقليد الأعمى لما تبنته الدراسات الغربية النقدية للتوراة والإنجيل.

ومن نماذج ذلك، الدفاع المطول عن فكرة التاريخية الذي ساقه نصر أبو زيد في بحثه «التاريخية المفهوم الملتبس» ضمن كتابه «النص والسلطة والحقيقة»[3]، وقد

(١) نصر أبو زيد: نقد الخطاب الديني ص٦٢.
(٢) المصدر السابق ص٦٢.
(٣) نصر أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة ص٦٧ - ٨٩.

كال فيه أنواعاً من السباب والشتم لمهاجمي التاريخية، متهماً إياهم بالعجز عن الفهم لآفة مستعصية في العقول[1].

وفي الإطار نفسه أيضاً حرص حسن حنفي على التفرقة بين نوعي التاريخية، حيث قال: «لا يرتبط مفهوم التاريخية بالضرورة بالمفهوم الغربي HISORICITE، فالتاريخية عندنا أمر واقع مثلها في علم الكلام تاريخ الفرق الإسلامية نشأة وتطوراً، وتاريخاً في الفرق، وبنية في العقائد، لاحظ ذلك القدماء والمحدثون طبقاً لقانون الفعل ورد الفعل»[2].

وغير خاف ما في هذا الكلام من مغالطة، فتأريخ العلوم، وتتبعها نشأة ونمواً وتطوراً شيء، والتاريخية مفهوماً وأصولاً ومقصداً وآثاراً شيء آخر، وإذا كان علماء المسلمين قد عرفوا التاريخ، وتفننوا في التصنيف فيه على أنماط شتى، فإن التاريخية مصطلح غربي وافد، منبت الجذور عن البيئة الفكرية الإسلامية تماماً، وإذا جاز الاستفادة من بعض جوانبه فيما يتعلق بعلوم الإسلام الحادثة وتراث المسلمين - باعتباره جهداً بشرياً - فإنه لا يجوز بحال اللجوء إليه، أو استعماله، أو توظيفه فيما يتعلق بالوحي الإلهي، ممثلاً في القرآن الكريم والسنة النبوية، على صاحبها أفضل الصلاة، وأتم التسليم.

---

(١) المرجع السابق ص٨٩.

(٢) حسن حنفي: هموم الفكر والوطن ١/ ٧١.

المبحث الثالث

توظيف أسباب النزول لإثبات بشرية القرآن الكريم، وأنسنته

ونعني بذلك تلك المحاولات المنحرفة، الزاعمة أن القرآن ليس كلام الله، ووحيه إلى عباده، الذي نزل على خاتم الرسل والأنبياء، نبينا محمد ﷺ، وإنما هو نص بشري إنساني، مثل غيره من النصوص البشرية، ومن ثم تسري عليه القواعد والقوانين التي يتعامل بها مع سائر النصوص البشرية، كما يصير قابلاً للنقد والتصحيح، وانفتاح المعاني على مصراعيها، واحتماليات التأويل التي لا تنتهي، وليس لأحكامه سمة العموم والشمول وتجاوز حدود الزمان والمكان، وإنما هي أحكام تاريخية، مقيدة بقيود الزمان والبيئة التي شهدت نزوله أول مرة.

ولا يخفى بالطبع مدى خطورة تلك الأفكار، ومصادمتها لثوابت الدين والمعتقد، وما علم من الدين بالضرورة، وأجمعت عليه الأمة بأسرها، من أن القرآن كلام الله، ووحيه إلى نبيه ﷺ، وليس كلام البشر، كما ادعى المبطلون من كفار قريش قديماً، والذين تنوعت افتراءاتهم ومزاعمهم، وقد حكاها الله عنهم في كتابه الكريم، ومن ذلك زعم أحد أشقيائهم أن القرآن قول البشر، كما في قوله تعالى: ﴿**فَقَالَ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ ﴿٢٤﴾ إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ**﴾ [سورة المدثر: ٢٤- ٢٥]. وادعوا أيضاً أن من يعلم الرسولَ ﷺ القرآنَ بشرٌ، وقصدوا بذلك رجلاً أعجمياً، فأكذبهم الله تعالى في قوله: ﴿**وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ**﴾ [سورة النحل: ١٠٣].

أما عن موقف العلمانيين والحداثيين من بشرية القرآن وأنسنته، فمن الملاحظ أن أساليبهم قد تنوعت في تناول تلك القضية الخطيرة، ما بين التصريح الفج تارة،

والمراوغة والمخاتلة (واللف والدوران)، وعدم مصادمة مشاعر الجمهور المسلم، تارة أخرى.

وقد لاحظ علي حرب هذا الفرق في الإستراتيجية النقدية بين شخص وآخر، وضرب مثالاً لذلك بالمقارنة بين أركون والجابري، ففي الوقت الذي يستهدف فيه أركون بالنقد الجانب اللاهوتي، ممثلاً بالوحي القرآني والممارسة النبوية، فإن الجابري يستبعد خطاب الوحي والنبوة من مجال النقد، لأنه يرى أن أوانه لم يحن بعد، ومن ثم فقد اقتصر نقده على الخطابات التي نشأت وانتظمت حول نص الوحي[(١)].

وبالفعل فإن الجابري يعترف بأن الظروف ليست مهيأة بعد لممارسة ما يصفه بالنقد اللاهوتي في البيئة العربية؛ لأن الوطن العربي في وضعيته الراهنة ليس قادراً على تحمل هذا اللون من النقد، ولا مهاجمة اللاعقلانية في عقر دارها، لأن مهاجمة الفكر اللاعقلاني في مسبقاته، والميدان ميدانه، يسفر في الغالب عن عملية تنبيه وتحفيز على رد الفعل، والسيادة في النهاية ستكون حتماً للاعقل، والحل الممكن - في رأيه - تجاه وضع كهذا هو ممارسة النقد اللاهوتي من خلال القدماء، يعني أن نستعيد الحوار الذي دار في تاريخنا الثقافي ما بين المتكلمين والفلاسفة، ونوظفه في قضايا عصرنا «أما أن نقوم هكذا بهتك حرماتنا فلا يمكن. لنا حرمات يجب أن نحترمها، حتى تتطور الأمور، ونتطور معها، حتى لا نقفز على التاريخ، أنا لا أقول هذا تقية، بل اقتناعاً بأن المسألة مسألة تطور، وأن النقد اللاهوتي يجب أن يمارس داخل كل شخص منا»[(٢)].

---

(١) انظر: علي حرب: نقد النص ص١١٦.

(٢) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة دراسات ومناقشات ص٢٥٩، ٢٦٠.

ونفهم من كلام الجابري الآنف الذكر - وهو من المعتدلين نسبياً مقارنة بشخص مثل أركون[1] - أن المشكلة في التوقيت وظروف المجتمع، وليست في أصل الفكرة، وهي تسلط النقد اللاهوتي على القرآن، أما إذا تطورت ظروف المجتمع وثقافته، فحينها يمكن التصريح بكل مكنون ومستور، دون حرج أو تحسب لردود فعل من هنا أو هناك.

ولسنا هنا بصدد الحصر، أو التتبع التام لتلك الآراء المغرقة في الانحراف والضلالة، وإنما نكتفي بذكر عدة أمثلة تكشف عن تلك التوجهات العلمانية الخطيرة، وكيف تم تقديمها، وما الوسائل والمداخل التي تم توظيفها في سبيل إثبات ذلك، مع التأكيد على أن تلك الآراء فرع عن موقف منحرف من النبوة والوحي بصفة عامة.

فالعلماني أو الحداثي، الذي يفسر النبوة والوحي تفسيراً مادياً وضعياً، وينفي عنهما أي صيغة علوية مفارقة، وأنهما من عند الله، لا يتصور بحال أن يعتبر القرآن، وهو وحي الله إلى نبيه محمد ﷺ: كلام الله لفظاً ومعنى، وأنه ليس كلام البشر، وليس نتاجاً وإفرازاً للبيئة التي نزل فيها أول مرة، بكل ظروفها الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية.

ومن الواضح أن الموقف العلماني من النبوة ليس واحداً، بل مر بعدة مراحل وتطورات، كما أن هناك فارقاً واضحاً بين العلمانيين الغلاة المتبنين للعلمانية الصلبة أو الشاملة؛ والمتبنين للعلمانية الجزئية، والذين لم يجعلوا من مهامهم مهاجمة الدين وعقائده.

---

(١) انظر: د. عبد الله القرني: الأساس الفلسفي للتاريخية، وأثره على الموقف من ثبوت الوحي في الفكر الحداثي العربي ص٢٤.

وإجمالاً يمكن القول بأن الموقف العلماني من النبوة مر بعدة تطورات، ففي مرحلة ما كثر الحديث عن الرسول ﷺ كشخص عظيم، مع إهمال جانب النبوة، ثم انتقل الأمر إلى مرحلة أخرى، وهي عرض بعض الدراسات الإلحادية حول إنكار النبوة، من أمثال كتابات ابن الراوندي[1]، ومحمد بن زكريا الرازي الطبيب[2]، وابن المقفع[3]، وثمة مرحلة ثالثة، وهي محاولات عرض النبوة عن طريق المنهجيات الحديثة، لتصل إلى أن النبوة ينبغي النظر إليها من زاويتها البشرية فقط[4].

وثمة مواقف شديدة الانحراف والضلال من قبل نفر من العلمانيين والحداثيين تجاه النبوة والوحي، يطول بنا المقام إذا رمنا تتبعها تفصيلاً[5]، ومن ذلك نفي حسن حنفي أن يكون للعقائد عموماً - ومن بينها بالطبع الوحي، والنبوة - أي «مقابل مادي في العالم الخارجي، كحوادث تاريخية أو أشخاص أو مؤسسات»[6].

---

(١) انظر: د. عبد الرحمن بدوي: من تاريخ الإلحاد في الإسلام ص٨٩، وأدونيس: الثابت والمتحول ٢/ ٧٤، ود. علي مبروك: النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ ص١٥٢.

(٢) انظر: د. عبد الرحمن بدوي: من تاريخ الإلحاد في الإسلام ص٢٣٠، وأدونيس: الثابت والمتحول ٢/ ٨٠، ود. علي مبروك: النبوة ص١٥٦.

(٣) انظر: د. عبد الرحمن بدوي: من تاريخ الإلحاد في الإسلام ص٥٣، وأدونيس: الثابت والمتحول ٢/ ٧٣.

(٤) انظر: د. حسن الأسمري: الفلسفة والنص، الوحي في دراسات الفلسفة العربية المعاصرة ص٣٢٠، وماجد الأسمري: العلمانيون والنبوة ص١٠٧، ١٠٨.

(٥) انظر: د. صالح الدميجي: موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين ص٤٢٧، ومصطفى باحو: العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام ص١٢٢، ٢٠٨، ود. أحمد الفاضل: الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن ص١٠٩، ١٩٩، ٢٢٩، وغازي الشمري: الاتجاه العلماني في دراسة السنة ٢٧١، ٢٧٣، وإبراهيم أبو هادي: نصر أبو زيد ومنهجه في التعامل مع التراث ص٢٩٤.

(٦) د. حسن حنفي: التراث والتجديد ص٦١.

ولا شك أن محصلة هذا الكلام أن تصير العقائد مجرد مفاهيم أو تصورات عقلية، ليس لها في الخارج ماصدق أو وجود حقيقي، وهو ما يعني أنها مجرد أفكار أو أوهام لا حقيقة لها، ولا دليل على ثبوتها، ويلزم عن ذلك أن نبوة رسولنا محمد ﷺ وكذا سائر الأنبياء مجرد أفكار وتصورات ذهنية مطلقة، وليست حقائق عينية خارجية، قام عليها أدلة يقينية، وصارت أحد ثوابت الاعتقاد وضرورات الدين.

ويتكرر معنى مشابه للفكرة نفسها عند نصر أبو زيد، فالوحي عنده، كما تدل على ذلك نصوص كتبه، ليس واقعة أزلية ميتافيزيقية، وإنما هو واقعة تاريخية للواقع الذي نزل فيه، وهو من جهة اعتباره نصاً قد تكون من هذا الواقع، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، فالواقع أولاً، والواقع ثانياً، والواقع أخيراً[١].

وإذا ما انتقلنا من الكلام عن النبوة إلى تلك الآراء العلمانية المنحرفة التي يتبنى أصحابها صراحة القول بنفي صفة الوحي عن القرآن، والتعامل معه على أنه نص بشري إنساني، فسوف نجد نماذج عدة منها.

ومن هذا القبيل دعوة محمد أركون إلى عدم اعتبار القرآن كلاماً إلهياً آتياً من فوق، وإنما هو حدث واقعي، مثل وقائع الفيزياء والبيولوجيا حيث يقول: «ودون أن نعتبر القرآن كلاماً آتياً من فوق، وإنما فقط كحدث واقعي تماماً كوقائع الفيزياء والبيولوجيا التي يتكلم عنها العلماء. إن القرآن يتجلى لنا كخطاب خاص، له ماديته وبنيته التي يمكن لباحث الألسنيات أن يكتشف فيها أسلوباً خاصاً في تشكيل المعنى وإنتاجه»[٢].

---

(١) انظر: نصر أبو زيد: نقد الخطاب الديني ص٤٢، ٤٦، ٤٨، ١٣٠، ويحيى رمضان: المقاربة الهرمسية للوحي قراءة في الخطاب اللاديني لنصر حامد أبو زيد، بحث بمجلة إسلامية المعرفة ص١٨، ١٩، العدد ٦٣، شتاء ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م.

(٢) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي ص٢٨٤.

ولا يقتصر الأمر على القرآن فحسب، بل يشمل الوحي بصفة عامة، وفي كل الديانات الثلاث، وفي ذلك يقول أركون: «ما كان قد قبل وعلم وفسر وعيش عليه، بصفته الوحي في السياقات اليهودية والمسيحية والإسلامية، ينبغي أن يدرس ويقارب منهجياً، بصفته تركيبة اجتماعية لغوية مدعمة من قبل العصبيات التاريخية المشتركة، والإحساس بالانتماء إلى تاريخ النجاة المشترك لدى الجميع»[1].

ويبدو أن أركون هنا قد تحلى بقدر أكبر من الصراحة في بيان حقيقة موقفه من القرآن، وأنه لا يمثل عنده كلاماً أو وحياً آتياً من فوق، وإنما هو حدث واقعي، مثله مثل غيره من الأحداث الواقعية الأخرى.

وهو بذلك المسلك يتخلى عن شيء من الحساسية والحذر التي أبداها في بعض كتبه الأخرى، حينما طرح أسئلة عدة تؤول إلى النتيجة السابقة نفسها التي تؤنسن القرآن، لكنه عقب عليها بقوله: «لا تهدف هذه الأسئلة إلى نزع صفة الوحي عن النصوص، ولا إلى إلغاء شحنتها التقديسية، ولا إلى إزالة آثار معناها الروحية بالنسبة للمؤمنين»[2].

وقد جلبت هذه العبارة على أركون نقداً شديداً وحاداً من علماني آخر، أكثر تطرفاً وصراحة في بيان حقيقة موقف هؤلاء الحداثيين من القرآن، وهو علي حرب، الذي أقر ابتداء بوعورة المهمة التي يقوم بها هو ورهطه من العلمانيين، فقال: «لا شك في أن مهمة نقد الفكر الإسلامي، والقيام بتشريحه هي مهمة عويصة بل حساسة، وأن أركون إذ يتصدى لها يدرك بأن عليه أن يخوض معركة على أكثر من جبهة، ضد القوى المحافظة والعقليات الدوغمائية، ذلك أنه يلامس بنقده مناطق محرمة، ويطرق أبواباً يصعب طرقها، ومن هنا حذره في اختيار المصطلحات»[3].

(١) محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ص٢١.

(٢) محمد أركون: الفكر الإسلامي: قراءة علمية ص٣٣.

(٣) علي حرب: نقد النص ص٧٥، ٧٦.

لكن رغم إقرار علي حرب بما يواجهه العلمانيون من صعوبات وتحديات في نشر أفكارهم، فقد انتقد احتراز أركون المتقدم، وأنه لا يريد نزع صفة الوحي عن النصوص، فقال معقباً على ذلك: «كيف نقرأ النصوص قراءة نقدية تاريخية، ونزعم أننا لا ننفي عنها صفة التعالي والقداسة؟ لا مجال إذن للمداورة والالتفاف، بل الأحرى والأولى مجابهة المشكلة، بدلاً من الدوران حولها. والحل يكون في البرهنة على أن قراءة القرآن لم تكن يوماً ولا يمكن أن تكون إلا تاريخية، ما دام الإنسان لا ينفك عن تاريخيته وزمنيته، هكذا كان الأمر على الدوام»[1].

ولدى حسن حنفي نطالع أفكاراً ونصوصاً في غاية الخطورة، تنفي عن القرآن صفة الوحي، وأنه كلام الله تعالى، وتجعله كغيره كلاماً ناشئاً في الشعور، حيث يقول: «ونصوص الوحي ذاتها نشأت في الشعور، إما في الشعور العام الشامل وهو ذات الله، أو في الشعور المرسل إليه والمعلن فيه وهو شعور الرسول، أو شعور المتلقي للرسالة، وهو شعور الإنسان العادي الذي قد يشعر بأزمة، فينادي على حل، ثم يأتي الوحي مصدقاً لما طلب»[2].

ولا شك أن التعبير بلفظ الشعور في حق الله قبيح ومستهجن، ومخالف لما تقرر من توقيفية باب الأسماء والصفات، وكلها أمور لا يبالي بها حسن حنفي، ثم إن اعتبار القرآن نشأ في شعور النبي أو المخاطبين، ينسف تماماً كونه كلام الله ووحيه، ويجعله إفرازاً بشرياً حادثاً، ينشأ نتيجة احتياجات نفسية شعورية للرسول، أو للمتلقين للرسالة.

ويواصل حسن حنفي آراءه المنحرفة في هذا الباب، حيث يزعم أنه حصل تداخل بين كلام الله وكلام البشر، وأنهما ليسا نقيضين، خلافاً لما يظنه الكثيرون من أن كلام

---

(١) المصدر السابق ص٧٧.

(٢) حسن حنفي: التراث والتجديد ص١٣٥، ١٣٦، وانظر: محسن الميلي: ظاهرة اليسار الإسلامي ص١١٤.

الله وكلام البشر نقيضان، بينما الحقيقة - عنده - خلاف ذلك، فقد تداخل كلام الله وكلام البشر في أصل الوحي والذي بني على كلام البشر، سواء كان من الرسول، أو المؤمنين، أو حتى من الكافرين والمشركين، وأهل الكتاب[1].

وواضح ما في هذا الكلام من تلبيس، وخلط بين أمرين مختلفين، أحدهما قائل الكلام والمتكلم به ابتداء، والثاني مضمون الكلام، والذي ربما اشتمل على حكاية لكلام آخرين، والكلام إنما ينسب لقائله والمتكلم به، وإن كان في أثناء كلامه ينقل قولاً لغيره.

وحينما يحكي الله في كتابه كلام الأمم السابقة، أو شبهات المشركين وأهل الكتاب، ويرد عليها بالنقض والإبطال؛ فلا يعني ذلك بحال أن هذا كلام البشر، بل هو كلام الله، يحكي فيه سبحانه مقولة لبعض البشر، وربما كانت في أصلها بغير اللغة العربية، كما هو حال الأمم السابقة لكن الله تكلم بها، ووصلتنا في بيان عربي معجز، وقد جرت عادة المؤلفين من البشر في كل زمان ومكان، أن ينقلوا كلام غيرهم: استشهاداً، أو رداً، أو مناقشة، وليس ذلك مخرجاً للكلام عن نسبته لمؤلفه الأصلي.

ومن المغالطات الأخرى التي استخدمها حسن حنفي في التفرقة بين ما هو مقدس وإلهي، وما ليس كذلك فيما يتعلق بالقرآن الكريم، الزعم بأن المقدس هو فقط العلم الإلهي قبل التدوين، وبالطبع فلم يطلع أحد من البشر على هذا العلم، بل هو خاص بالله تعالى وحده، أما ما وصلنا نحن البشر فهو القرآن الذي أوحى الله به إلى نبيه عبر أمين الوحي جبريل، وهذا القرآن عند حسن حنفي منذ تدوينه في اللوح المحفوظ، أصبح مدوناً في اللغة والزمان والمكان وله حوامله المخلوقة «وقد تعين الوحي أكثر فأكثر، حتى فهم الرسول له، ثم فهم الناس من الرسول بعد سماعه منه،

---

(١) حسن حنفي: هموم الفكر والوطن ١/ ٢٣.

ففي كل مرحلة يزداد التعين وتكثر الحوامل، وتبتعد عن المحمول الأول، وهو كلام الله في العلم الإلهي»[١].

ومن العلمانيين الذين صرحوا بموقفهم من بشرية القرآن وأنسنته نصر أبو زيد، وقد أشرنا من قبل إلى رأيه في القرآن الكريم وأنه «في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً»[٢]. وبعبارة أخرى له فإن «الواقع إذن هو الأصل، ولا سبيل لإهداره، من الواقع تكون النص، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفعالية البشر تتجدد دلالته، فالواقع أولاً، والواقع ثانياً، والواقع أخيراً»[٣].

ولم يكتف أبو زيد بتقرير رأيه هذا، وإنما ادعى أنه «قضية بدهية لا تحتاج إثبات»[٤]، وحقيقة «تبدو بديهية، ومتفقاً عليها»[٥]، وأما الرافضون لها، فهم تلك الاتجاهات الرجعية، التي صاغت تصوراً «يعزل النص عن سياق ظروفه الموضوعية التاريخية، بحيث يتباعد به عن طبيعته الأصلية بوصفه نصاً لغوياً، ويحوله إلى شيء له قداسته»[٦].

ولا يستنكف نصر أبو زيد من استعمال مصطلح أنسنة النصوص الدينية، معتبراً أن تلك الأنسنة قاعدة لا مناص منها، وتسري على سائر النصوص فيقول: «إن النصوص - دينية كانت أم بشرية - محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي للنصوص الدينية لا

---

(١) حسن حنفي: علوم القرآن من المحمول إلى الحامل ص٢١
(٢) د. نصر أبو زيد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن ص٢٧.
(٣) د. نصر أبو زيد: نقد الخطاب الديني ص١٣٠.
(٤) د. نصر أبو زيد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن ص٢٨.
(٥) المصدر السابق ص٢٧.
(٦) المصدر السابق ص١٤، وانظر: د. محمد عمارة: التفسير الماركسي للإسلام ص٤٦.

يخرجها عن هذه القوانين، لأنها تأنسنت منذ تجسدت في التاريخ واللغة، وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد»[1].

وهكذا لا يرى أبو زيد حرجاً من القول صراحة ببشرية النصوص الدينية - والتي يدخل القرآن في عدادها - حيث يقول: «وإذا كنا هنا نتبنى القول ببشرية النصوص الدينية، فإن هذا التبني لا يقوم على أساس نفعي أيديولوجي يواجه الفكر الديني السائد والمسيطر، بل يقوم على أساس موضوعي يستند إلى حقائق التاريخ، وإلى حقائق النصوص ذاتها»[2].

ويتكرر الإلحاح على فكرة أنسنة القرآن منذ نزوله، وتحوله إلى نص إنساني «يتأنسن»[3] في مواضع عديدة من كتب نصر أبو زيد، بحجة أن «النص منذ لحظة نزوله الأولى - أي مع قراءة النبي له لحظة الوحي - تحول من كونه نصاً إلهياً، وصار فهماً نصاً إنسانياً، لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل»[4].

ولا يخفى ما في هذا الكلام من مغالطة فجة، وخلط ما بين أمرين مختلفين تماماً، أحدهما المتكلم بالقرآن سبحانه، والقرآن بهذا الاعتبار كلام إلهي وحاشاه أن يكون من قول البشر، والأمر الثاني المتلقي للقرآن والمتفهم له وهم البشر وفهمهم، وهذا بشري، لكنه لا يؤثر بحال على مصدر القرآن، ولا على أنه كلام الله سبحانه.

وليس فهم أي نص أو تأويله سبباً لنفي نسبته إلى قائله الأول، وكوننا نفهم كلام الله بقدراتنا البشرية الإنسانية، لا يعني أن هذا الكلام تحول من كلام الله إلى كلام

---

(١) د. نصر أبو زيد: نقد الخطاب الديني ص١١٩.

(٢) المصدر السابق ص٢٠٦.

(٣) المصدر السابق ص١٢٦.

(٤) المصدر السابق ص١٢٦.

بشري، وإنما يظل كلام الله سبحانه، وتظل أفهامنا هي البشرية النسبية المتغيرة، كما أننا إذا فهمنا نصاً قديماً، أو شعراً جاهلياً بفهمنا المعاصر، فلا يعني هذا بالحال أن يفقد هذا النص قدمه أو عراقته.

والقول ببشرية النصوص الدينية - عند نصر أبو زيد - يعني بالضرورة نفي وصفها بالإلهية، لأنها لو كانت كذلك لعجز البشر عن فهمها، وهي حجة داحضة ومتهافتة، لكن نصر أبو زيد يسوقها للتدليل على رأيه الخطير هذا، فيقول: «إن القول بإلهية النصوص، والإصرار على طبيعتها الإلهية تلك، يستلزم أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها، ما لم تتدخل العناية الإلهية بوهب بعض البشر طاقات خاصة تمكنهم من الفهم»[1].

وإذا كان أبو زيد يقر في بعض مواضع من كتبه بأن القرآن نص إلهي في أصله، فإنه سرعان ما يعقب على ذلك بما يؤكد على أن هذا البعد الإلهي للنص لا يعنينا كثيراً؛ لأن النص منذ لحظة نزوله الأولى - أي مع قراءة النبي له لحظة الوحي - تحول من كونه نصاً إلهياً، وصار فهماً إنسانياً[2].

وفي بعض مؤلفاته يرجع نصر أبو زيد مشكلة المتقدمين في التعامل مع القرآن إلى كونهم نظروا إليه باعتباره ممثلاً لكلمات الله الحرفية المقدسة، بلا زيادة ولا نقصان[3]، وهو الأمر الذي يحرص أبو زيد حرصاً شديداً على إثبات خلافه الجوهري معه، ومع الفكر الديني بأسره في محور الاهتمام، ونقطة الانطلاق، حيث يقول: «وإذا كان الفكر الديني يجعل قائل النصوص - الله - محور اهتمامه ونقطة

---

(١) المصدر السابق ص٢٠٦.

(٢) المصدر السابق ص١٢٦.

(٣) نصر أبو زيد: التجديد والتحريم والتأويل ص٢١١، ٢١٢.

انطلاقه، فإننا نجعل المتلقي - الإنسان - بكل ما يحيط به من واقع اجتماعي تاريخي هو نقطة البدء والمعاد»[1].

ومن خلال هذه النصوص المتكاثرة وغيرها أجدني متفقاً مع ما قرره بعض الباحثين، من أن النواة المركزية للمشروع الفكري لنصر أبو زيد تقوم «على ما يدعوه بأنسنة الوحي، فهذه النواة هي الغاية المطلوبة، والمقصد المراد تحقيقه، وكل ما عداها من مفاهيم وقضايا وتصورات، ليست سوى وسائل وأدوات خادمة لهذا المسعى، وبانية لأركانه»[2].

وقد وصف علي حرب قراءة نصر أبو زيد - وهي أيضاً قراءة من يسميهم بالمحدثين من علمانيين وتنويريين - بأنها قراءة تاريخية ناسوتية، لا قراءة لاهوتية أسطورية، ومن ثم فإن نصر أبو زيد «يسعى جهده إلى تقويض مفهوم النص كوحي مفارق موجود على نحو أزلي خطي في اللوح المحفوظ، أو كمعطى مفروض بقوة إلهية، يسبق الواقع، ويشكل وثباً عليه، وتجاوزاً لقوانينه، ليحل محله مفهوم آخر، قوامه أن القرآن نص لغوي ومنتج ثقافي، انطلق من حدود مفاهيم الواقع»[3].

ومن الملاحظ أن نصر أبو زيد في بعض كتاباته يحرص على التفرقة بين نقد الفكر الديني ونقد الدين، وأن نقد الأول لا يعني بالضرورة نقد الثاني، لكن القارئ لمشروعه بعناية يدرك بطلان تلك التفرقة، وقد نبه علي حرب إلى أن نصر أبو زيد يتناول بالنقد والتحليل النص القرآني، ويجعله مادة لمعرفة نقدية، مساوياً في ذلك بينه

---

(١) د. نصر أبو زيد: نقد الخطاب الديني ص٢٠٠.

(٢) يحيى رمضان: المقاربة الهرمسية للوحي قراءة في الخطاب اللاديني لنصر حامد أبو زيد، بحث بمجلة إسلامية المعرفة ص١٨، العدد ٦٣، شتاء ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م.

(٣) علي حرب: نقد النص ص٢٠٥، ٢٠٦.

وبين أي خطاب بشري[1].

ويؤيد ما سبق أن نصر أبو زيد يتباهى بأنه - هو ومن يوافقه في الرأي - قد صاروا في موقف يسمح لهم أن يصرحوا بآرائهم، وأن يتخلصوا من تلك السيطرة التي حظيت بها التيارات الفكرية الدينية، ومن ثم يقول: «إذا كانت التيارات الفكرية الدينية التبريرية، هي التي سادت وهيمنت في تاريخ كل من المسيحية والإسلام، فليس معنى ذلك أن أطروحاتها صحيحة لا تقبل النقاش والرد، فسيطرة تيار فكري وسيادته ليس إلا محصلة لصراع قوى اجتماعية سياسية في واقع تاريخي محدد، ولعلنا الآن أصبحنا في موقف يسمح لنا القول بأن النصوص الدينية نصوص لغوية، شأنها شأن أية نصوص أخرى في الثقافة، وأن أصلها الإلهي لا يعني أنها في درسها وتحليلها تحتاج لمنهجيات ذات طبيعة خاصة، تتناسب مع طبيعتها الإلهية الخاصة»[2].

ومع هذه الحالة من الشعور بالقوة، والانتقال من مرحلة كتمان الرأي إلى الجهر به، فمن الواضح أن نصر أبو زيد يحاول أن يبقي على شيء من المراوغة والتقية، وعدم الجهر بحقيقة رأيه في القرآن كاملاً، إذ على الرغم من تبنيه القول بأن القرآن منتج ثقافي، وأنه نص لغوي يتعامل معه كسائر النصوص اللغوية، فإنه ما زال يطرح فكرة الأصل الإلهي للقرآن، متجاورة مع كونه منتجاً ثقافياً، وذا طبيعة بشرية في نصوصه، فيقول: «إن الإيمان بالمصدر الإلهي للنص، ومن ثم لإمكانية أي وجود سابق لوجوده العيني في الواقع والثقافة، أمر لا يتعارض مع تحليل النص من خلال فهم الثقافة التي ينتمي إليها»[3].

---

(١) انظر: علي حرب: نقد النص ص٢٠١، ويحيى رمضان: المقاربة الهرمسية للوحي قراءة في الخطاب اللاديني لنصر حامد أبو زيد، ص٢٢.

(٢) د. نصر أبو زيد: نقد الخطاب الديني ص٢٠٥، ٢٠٦.

(٣) د. نصر أبو زيد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن ص٢٧.

ولا يخفى ما في الجمع بين هذين الأمرين من تناقض فج، وقد أدرك هذا التناقض وهاجمه علماني آخر أكثر تطرفاً في علمانيته، وأكثر صراحة في المجاهرة برأيه وهو علي حرب، والذي وصف صنيع أبو زيد بالتلفيق المنهجي فقال: «وهذا كلام هو في منتهى التلفيق: القول من جهة بأن الإيمان بالوجود الميتافيزيقي للنص يطمس إمكانية فهمه العلمي، والقول من جهة ثانية بأن الإيمان بمصدره الإلهي لا يتعارض مع إمكانية تحليله وفهمه، الجمع بين ألوهية النص من حيث مصدره، وبين بشريته من حيث محتواه»[1].

ومن العلمانيين المتطرفين، الذين صرحوا ببشرية القرآن، دونما حرج أو حساسية، سعيد ناشيد في كتابه «الحداثة والقرآن» والذي جزم فيه أن «القرآن هو كلام الرسول محمد عليه السلام، كلامه الذي يعبر عن ثقافته، ولغته وشخصيته، وبيئته، وعصره، وهذا دون أن ننفي دور الله، الذي هو الموحي ومصدر المادة الخام»[2].

ولا يخفى أنه ليس هناك أدنى فائدة من تصريح هذا العلماني وأمثاله بأن الله هو الموحي، ومصدر المادة الخام للقرآن، إذا ما تجاوزنا عن كنه ما يزعم أنه المادة الخام للقرآن؛ لأنه يفرق ما بين ثلاثة إطلاقات للقرآن الكريم: أولها الوحي الإلهي، أو المادة الخام، وهذا باعترافه لا نعرف عنه شيئاً، والثاني ما يسميه بالقرآن المحمدي، وهو تأويل الرسول لإشارات الوحي وصياغته للقرآن، وحتى هذا لم يصلنا أيضاً، وإنما الذي وصلنا المعنى الثالث، وهو المصحف العثماني، الذي تم بجمع بشري من الصحابة، والذي يمثل ما يصفه العلمانيون بالصياغة النصية الرسمية للقرآن المحمدي.

---

(١) علي حرب: نقد النص ص٢٠٩، ٢١٠.

(٢) سعيد ناشيد: الحداثة والقرآن ص٢١.

وهكذا، وبعيداً عن تلك السلسلة من التلاعبات بالمفاهيم والتقسيمات، نصل إلى بيت القصيد، ومحل الافتراق بين التصور الإسلامي والعلماني في هذه القضية، وهو الموقف من القرآن الكريم، الذي بين أيدينا الآن محفوظاً في الصدور، ومكتوباً في السطور، من أول الفاتحة وحتى سورة الناس، وهل هو كلام ووحي إلهي، أم نص بشري؟

وهنا يجيب سعيد ناشيد بكل صراحة «أننا لا نملك من أمر القرآن اليوم سوى نسخ لنسخ، ولا نعرف عنه سوى تأويلات لتأويلات، وهذا يكفي لكي نقول: إن نسخ المصحف العثماني التي صارت بين أيدينا، باختلافها في القراءات نصوص بشرية تاريخية تراثية وأرضية، بكل ما تعنيه الكلمات من دلالات»[1].

ولعل من فوائد أمثال تلك الكتابات العلمانية المتطرفة أنها تكشف تهافت مراوغات نفر من العلمانيين الآخرين في تمرير القول ببشرية القرآن، تحت ستار الجمع بين كون القرآن كلام الله باعتبار مصدره، وكلام البشر باعتبار لغته، وهو تلاعب مفضوح؛ لأن المحصلة في النهاية واحدة، وهي أن ما بين أيدينا بالفعل ليس سوى كلام البشر وصياغتهم، بغض النظر عن مصدره الأصلي.

وممن لجأ لتلك التفرقة التي لا تأثير لها عبد المجيد الشرفي، والذي زعم أن القرآن الذي تلقاه الرسول ﷺ هو «كلام الله، يؤديه هو في لغة بشرية، أو هو كلام الله وكلامه هو في الآن نفسه. هو كلام الله من حيث مصدره، وكلام البشر من حيث انتماؤه إلى لغة بعينها، وصياغته في ألفاظ وتراكيب يقتضيها معجم تلك اللغة ونحوها، وفي أطر فكرية مستمدة من ثقافة المتكلم الشخصية، ومن الثقافة المتاحة في الوسط الذي يعيش فيه»[2].

---

(١) المصدر السابق ص٢٢.

(٢) عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ ص٣٦.

وثمة أفكار عدة تتكرر بصورة أو بأخرى في كتابات العلمانيين فيما يخص موقفهم من القرآن، ومن ذلك فكرة نزع القداسة المحاطة بالقرآن لدى عموم المسلمين، من أجل إمكانية دراسته دراسة علمية متجردة، وتطبيق المنهجيات النقدية الحديثة، التي لا تلتفت لفكرة القداسة هذه، وإنما كل ما يعنيها دراسة النص في ذاته.

ولست أدري كيف يتصور أن تنزع تلك القداسة، وهذا التعظيم والتوقير من قلب مؤمن، رسخ في عقيدته ويقينه أن هذا القرآن كلام الله، وليس كلام البشر، وأنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، تنزيل من حكيم حميد.

وهناك مسالك وأساليب عدة يمكن تلمس شواهدها بكثرة في كتابات العلمانيين، وكلها تصب في ترسيخ فكرة بشرية القرآن، وتاريخيته، ونزع القداسة عنه، والتشكيك في كونه كلام الله سبحانه.

ومن ذلك[1]: حذف عبارات التعظيم للقرآن الكريم، حتى إننا قلما نجدهم يصفونه بالقرآن الكريم، أو العزيز، أو كلام الله، وإنما يستعملون غالباً لفظة النص، أو الحدث القرآني، أو الظاهرة القرآنية، أو المدونة الكبرى، وكل ذلك كي يصلوا في نهاية المطاف إلى التسوية بين الكلام الإلهي والكلام البشري.

والشواهد على الأمور السابقة من كتابات العلمانيين كثيرة ومتنوعة، ومن نماذجها: إيثار محمد أركون لاستخدام مصطلح الحدث القرآني، بديلاً عن القرآن؛ لأن المصطلح

(١) انظر: د. فهد القرشي: القراءة التأويلية عند حسن حنفي، بحث بمجلة التأصيل ص١٥٠، ١٥١، العدد الثالث، ١٤٣٢هـ، ود. خالد السيف: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر ص٣٠٩، ود. أحمد الطعان: العلمانيون والقرآن الكريم ص٧٦٠، ود. صالح الدميجي: موقف الليبرالية في البلاد العربية ص٦٦٦، ود. سليمان الغصن: إعادة قراءة النص الشرعي واستهدافه في الفكر العربي المعاصر ص١٣٥.

الأول يدل على ارتباط القرآن بالواقع، وأنه مجرد حدث، كأي حدث واقعي آخر، بينما التعبير بالقرآن دون وصفه بالحدث يحمل دلالات يرفضها أركون، وهي أن القرآن وحي منزل، تكلم الله به على الحقيقة، وليس حدثاً تاريخياً منبثقاً من الواقع[1]، وفي ذلك كله يقول أركون في اعتراف مهم: «وقد استخدمت مفهوم الحدث القرآني عن قصد؛ لأنه أكثر فعالية، وغني من الناحية العلمية من مصطلح القرآن نفسه، فهذا المصطلح الأخير مثقل أكثر مما ينبغي بالقيم التقليدية، ومحاط من كل الجهات بالتصورات الدوغمائية، والتحديدات المغلقة، والموروثة، التي لا يمكن للباحث أن يسيطر عليها بسهولة»[2].

ويتكرر المعنى نفسه عند هاشم صالح والذي يدعو إلى التحرر من تلك الهيبة الهائلة حول القرآن اسماً ومضموناً داعياً إلى تفكيكه قبل استخدامه، حيث قال: «كلمة قرآن مشحونة لاهوتياً، إلى درجة أنه يصعب استخدامها قبل تفكيكها»[3].

وفي اعتراف آخر مهم من داخل الصف العلماني الحداثي، أقر علي حرب بأن النقد الذي يمارسه أركون وغيره من الحداثيين «يؤدي إلى نزع هالة القداسة عن الوحي، بتعرية آليات الأسطرة والتعالي التي يمارسها الخطاب في تعامله مع الأحداث والوقائع التاريخية، أو مع التجارب والممارسات الإنسانية»[4].

ومن الأفكار المتكررة لدى كثير من العلمانيين الإلحاح على أن القرآن نص ولا فرق بينه - في هذه الحيثية - وبين سائر النصوص، ومن الواجب التعامل معه كما يتعامل مع غيره من النصوص، حتى لو كان مقدساً عند المؤمنين به.

---

(١) انظر: د. عبد الله القرني: الأساس الفلسفي للتاريخية، وأثره على الموقف من ثبوت الوحي في الفكر الحداثي العربي ص٢٠.
(٢) محمد أركون: الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة ص٤٩.
(٣) هاشم صالح: التعليق على كتاب أركون الفكر الأصولي واستحالة التأصيل هامش ص٢٩.
(٤) علي حرب: نقد النص ص٢٠٣.

ولا يخفى بطلان هذا القول عند كل مؤمن، ثبت لديه يقيناً أن هذا القرآن كلام الله، ووحيه الخاتم إلى نبيه محمد ﷺ، وليس المقام هنا تقرير ذلك والتدليل عليه، فهذا الأمر مبسوط في كتب العقيدة، وما يعنينا هنا أن من لم يسلم بهذه الحقيقة فليس بمسلم أصلاً، أما من آمن بها، فهو يدرك يقيناً أن أخص خصيصة للقرآن هي أنه كلام الله، وأنه نص إلهي وليس كلاماً بشرياً.

وإذا فقد الناظر في القرآن - سواء أكان قارئاً أم مفسراً أم مستنبطاً - هذه الخصيصة، فقد القاعدة المنهجية الأولى، التي تضبط تعامله مع القرآن الكريم[1]، وترشده إلى المنهج الأمثل في فهمه وتطبيقه.

وليست هذه الفكرة من بنات أفكار العلمانيين وإنما تلقفوها عن الاتجاهات النقدية الغربية «حيث نشأ المنهج التاريخي النقدي في اللاهوت، وأكدت المدرسة اللغوية، والمدرسة التاريخية في التفسير، أن المناهج التأويلية السارية على الكتاب المقدس هي بعينها المناهج السارية على سواه من الكتب، وأن المعنى اللفظي في الكتاب المقدس، يجب أن يتحدد بنفس الطريقة التي يتحدد بها في بقية الكتب»[2].

وقد أشار حسن حنفي إلى هذا المعنى بوضوح فقال: «النص في النهاية نص، لا فرق بين النص الديني، والنص الأدبي، والنص التاريخي، والنص القانوني، والنص الفلسفي، فالكل إبداع، ولا اختلاف بين النصوص من حيث تكونها، وأثرها، تشكلها وتشكيلها إلا في الدرجة، أما في النوع فلا اختلاف، فالمسافة بين النص الديني والنص الأدبي ليست بعيدة»[3].

---

(١) انظر: د. محمد سالم أبو عاصي: أسباب النزول تحديد مفاهيم ورد شبهات ص٩٢.
(٢) د. عادل مصطفى: فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا ص٦٩.
(٣) د. حسن حنفي: حوار الأجيال ص٤١٢.

والنصوص عند علي حرب كلها سواء، ولا يهم اختلاف النصوص وتباعدها، وفي نقد النص تستوي النصوص على اختلافها، فلا يهم هنا الفرق بين نص وآخر من حيث المضامين والمحتويات، أو من حيث الموضوعات والطروحات، وإنما المهم كيفية بناء الخطاب وطريقة تشكله، وهنا «يمكن الجمع بين النص الفلسفي والنص النبوي، إذ كلاهما يشكل نصاً لغوياً، كلاهما يتألف من وقائع خطابية»[1].

وعلى الرغم من إقراره بأن النص القرآني نص فريد من نوعه، إلا أن ذلك لم يحل بينه وبين عرض هذا النص على جميع المناهج النقدية والألسنية: ابتداء من المنهج اللغوي، ومروراً بالمنهج السيميائي، والتفكيكي، والأركيولوجي أي الحفري[2].

وفي مفتتح كتاب أدونيس «النص القرآني وآفاق الكتابة» نجده يشير إلى أنه سيتكلم عن الكتابة القرآنية بوصفها نصاً لغوياً، دون أية اعتبارات أخرى فيقول: «أشير أولاً أنني أتكلم على الكتابة القرآنية بوصفها نصاً لغوياً خارج كل بعد ديني، نظراً وممارسة: نصاً نقرؤه كما نقرأ نصاً أدبياً»[3].

كذلك ساوى محمد أركون بين القرآن، وسائر النصوص الدينية المقدسة عند أصحاب الديانات المختلفة، حيث جزم «بأن القرآنَ ليس إلَّا نصاً من جملة نصوص أخرى، تحتوي على نفس مستوى التَّعقيد والمعاني الفوَّارة الغزيرة؛ كالتَّوراة والإنجيل والنُّصوص المؤسسة للبوذيَّة أو الهندوسيَّة، وكل نص تأسيسيّ من هذه النصوص الكبرى حظي بتوسُّعات تاريخيَّة معيَّنة، وقد يحظى بتوسُّعات أخرى في المستقبل»[4].

---

(١) علي حرب: نقد النص ص١١.
(٢) د. محمد محمد يونس وماجد العلوي: القراءة الحداثية للنص عند علي حرب ص٦١١.
(٣) أدونيس: النص القرآني وآفاق الكتابة ص١٩.
(٤) محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ص٣٥، ٣٦.

وعلى المنوال نفسه أكد نصر أبو زيد على التسوية بين القرآن في طريقة التناول، وسائر النصوص اللغوية والأدبية، بل إنه جعل منطلق التعامل مع القرآن ونقطة البداية في تعريفه أنه نص لغوي، وقد أدرك علي حرب ذلك فقال: «بما أن أبو زيد يعيد النظر في مفهوم الوحي من منظور تاريخي ناسوتي، فإنه يقدم تعريفاً جديداً للقرآن بوصفه نصاً لغوياً، مستبعداً بذلك كل الحمولات ذات المضامين اللاهوتية أو الغيبية، مثل: وحي إلهي أو قدسي أو نبوي»[1].

وقد انتقد أبو زيد من جعلوا النص القرآني نصاً خاصاً، انطلاقاً من ألوهية مصدره، فقال: «قد يقال إن النص القرآني نص خاص، وخصوصيته نابعة من قداسته وألوهية مصدره، لكنه رغم ذلك يظل نصاً لغوياً ينتمي لثقافة خاصة»[2]. وفي كتاب آخر نبه أبو زيد إلى أن «كون الخطاب إلهياً - من حيث المصدر - لا يعني عدم قابليته للتحليل، بما هو خطاب إلهي تجسد في اللغة الإنسانية بكل إشكاليات سياقها الاجتماعي والثقافي والتاريخي»[3].

وبناء على أن القرآن مثله مثل سائر النصوص اللغوية والأدبية، فإن نصر أبو زيد يجعل من بين أهداف مشروعه الفكري الأساسية[4] «إعادة ربط الدراسات القرآنية بمجال الدراسات الأدبية والنقدية، بعد أن انفصلت عنها في الوعي الحديث والمعاصر، نتيجة لعوامل كثيرة أدت إلى الفصل بين محتوى التراث وبين مناهج الدرس العلمي»[5]. وقد حرص على تلمس جذور سابقة لدعوته هذه متمثلة في فكر

(١) علي حرب: نقد النص ص٢٠٧.

(٢) نصر أبو زيد: مفهوم النص ص٢١.

(٣) نصر أبو زيد: النص السلطة الحقيقة ص٩.

(٤) انظر: عبد الإله بلقزيز: العرب والحداثة ٣ - نقد التراث ص٢٣٨.

(٥) نصر أبو زيد: مفهوم النص ص٢١.

الشيخ أمين الخولي، فقال: «وليست الدعوة إلى درس القرآن بوصفه نصاً إلا استجابة لدعوة قديمة، شاءت لها الظروف أن تمر دون أن تتحقق. إنها دعوة الشيخ أمين الخولي»(١).

وبالطبع فإن الهدف من تلك الدعوة واضح تمام الوضوح، وهو البعد بالقرآن عن أن يتعامل معه كوحي إلهي، يتلمس ما فيه من هدايات ورشاد، كما هو الحال في علوم التفسير والقرآن وغيرها، وتحويله إلى نص لغوي أدبي، يتعامل معه كسائر النصوص، ويطبق عليه الناقد الحداثي ما شاء أن يطبق من المنهجيات المقتبسة من الغرب.

ومن الكتاب العلمانيين من يرى أن المحاولات النقدية للتعامل مع النص القرآني قد بدأت مبكراً مع شخصيات مثل: طه حسين، والثعالبي، ومحمد أحمد خلف الله، وغيرهم(٢).

وإذا استعرضنا محاولة طه حسين باعتباره أكثر تلك الشخصيات شهرة وتأثيراً، فسوف نجد أنه قد شكك في وجود إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام، وهجرتهما إلى مكة، وبنائهما الكعبة، وزعم بأنه لا يوجد دليل تاريخي معتبر يثبت ذلك، فقال: «للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضاً، لكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي، فضلاً عن إثبات هذه القصة، التي تحدثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة، ونشأة العرب المستعربة فيها، ونحن مضطرون إلى أن نرى في هذه القصة نوعاً من الحيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة، وبين الإسلام واليهودية من جهة أخرى، وأقدم عصر يمكن أن تكون قد نشأت فيه هذه الفكرة، إنما هو هذا العصر الذي أخذ اليهود يستوطنون

---

(١) نصر أبو زيد: مفهوم النص ص٢٢.

(٢) انظر: محمد حمزة: إسلام المجددين ص٤٨، ٤٩.

فيه شمال البلاد العربية»[1]، وبعد أن وصف طه حسين هذه القصة بالأسطورة، وأخذ يتكلف في تفسير الأسباب التي دعت قريشاً لقبولها وتبنيها، خلص إلى القول بأن «أمر هذه القصة إذن واضح، فهي حديثة العهد، ظهرت قبيل الإسلام، واستغلها الإسلام لسبب ديني، وقبلتها مكة لسبب ديني وسياسي أيضاً، وإذن فيستطيع التاريخ الأدبي واللغوي ألا يحفل بها، عندما يريد أن يتعرف أصل اللغة العربية الفصحى»[2].

ولا يخفى ما في هذا الكلام من خطأ بين، ومصادمة لثوابت العقيدة[3]، والمصدق بالقرآن وأخباره يكفيه ورود ذكر هذين الرسولين العظيمين في القرآن للتدليل على وجودهما، أما غير المؤمن بالقرآن أصلاً، فيقال له: إنه لا يوجد أدنى مانع عقلي أو تاريخي أو جغرافي أو مادي يمنع من وجود نبي عظيم اسمه إبراهيم، عاش في الشام، ثم زار بلاد العرب عدة مرات، وهناك رفع قواعد بيت للعبادة اسمه الكعبة، وهو بناء - في مقاييس الناس - مما يمكن للشخص العادي أن يفعل مثله، وإلى هذين الرجلين تنتسب أمتان كبيرتا العدد وهم العرب وبنو إسرائيل، وليس هناك أي داعٍ لتواطؤ هاتين الأمتين على انتحال مثل هذا النسب، ولا سيما العرب الذين عُرف عنهم الحرص الشديد على حفظ أنسابهم والتفاخر بها، ولست أدري هل هناك أدلة تاريخية أكثر إقناعاً من شهادة ملايين البشر على الانتساب لشخص ما هو إبراهيم عليه السلام، وورود ذكره في مصدرين مهمين وهما القرآن والتوراة، ثم ترك هذا النبي لأثر مادي مشاهد، وهو الكعبة[4].

(١) طه حسين: في الشعر الجاهلي ص٣١.
(٢) المصدر السابق ص٣٢.
(٣) انظر: أحمد قوشتي: مناهج الاستدلال على مسائل العقيدة ص٥٠٩، ٥١٠.
(٤) انظر نقداً تفصيلياً لكلام طه حسين في هذه المسألة عند: محمد فريد وجدي: نقد كتاب الشعر الجاهلي ص٧٠، ٧١، ومحمد أحمد عرفة: نقض مطاعن في القرآن الكريم ص٨٥-١١١.

ولعل من أخطر ما تضمنه كلام طه حسين المتقدم أنه فتح الباب لتأصيل قاعدة مغرقة في الانحراف والبطلان، وهي أن إخبار القرآن عن أمر ما - حتى ولو وافقته التوراة في ذكره - لا يكفي لإثبات حقيقة تاريخية، ولا يستلزم أنها وجدت بالفعل، كما جوز اشتمال قصص القرآن وأخباره على الأساطير التاريخية، واستغلال الإسلام لمثل هذه الأساطير في خدمة أغراضه ومقاصده، ولا شك أن ذلك كله يفتح الباب واسعاً للتشكيك في القرآن ومصدره، وصدق قائله، وهل هو كلام الله حقّاً، أم كلام النبي ﷺ؟ وإذا كان كلام الله سبحانه، فكيف يتصور أن يلجأ هذا الإله العظيم القادر على كل شيء - والعالم بما كان وما سيكون - لاستغلال أسطورة خرافية غير حقيقية، وذكرها في كتابه الذي أنزله على رسوله أيّاً كان الدافع وراء ذلك؟!

والذي أفهمه هو أن من يسير وراء الدوافع والأسباب، ويعتمد على وسيلة غير صحيحة لتبرير أي أمر - مهما كانت قيمته أو فائدته - هم البشر وليس رب البشر، وأن اللجوء لأسلوب كهذا لا يفعله سوى أصحاب مبدأ (الغاية تبرر الوسيلة)، وهو مبدأ منقطع الصلة تماماً بالأخلاق الفاضلة، والقيم الرفيعة(١).

ولعل من يقرأ ما وراء السطور في كتاب طه حسين «في الشعر الجاهلي» يتولد لديه انطباع قوي بأن المقصود من إثارة مثل هذا الكلام هو الإيحاء للقارئ بأمرين، كل واحد منهما لا يقل خطورة وبعداً عن الحق والصواب من الآخر(٢)، وهذان الأمران كما أشار لذلك د. محمد البهي(٣)؛ هما:

---

(١) انظر: د. سعيد بن ناصر الغامدي: الانحراف العقدي في أدب الحداثة ٢/ ١٠٧٧، ومناهج الاستدلال على مسائل العقيدة ص٥١٠.

(٢) المصدر السابق ص٥١٠، ٥١١.

(٣) انظر: د. محمد البهي: الفكر الإسلامي الحديث ص٢١٠-٢٢١، ونحو القرآن ص١٢٦.

الأول: أن القرآن كتاب بشري مؤلف، وليس وحياً إلهيّاً، وقد ألفه صاحبه لمخاطبة قوم معينين وهم العرب، وامتاز تأليفه بكونه يمثل حياة العرب في شبه الجزيرة العربية في شتى مناحيها، ويعبر عن أمانيهم وتطلعاتهم، وما يروج بشأنها من قصص وأساطير.

والثاني: أن القرآن كتاب محلي الطابع، وليس عالميّاً موجهاً لخطاب الناس جميعاً، وقد قاله صاحبه متأثراً بالبيئة التي عاش فيها، ولذا فهو يعبر عنها أصدق تعبير، ولكنه لا يرسم هدفاً عامّاً للإنسانية ذاتها.

وكما هي عادة العلمانيين، فقد وظفوا أموراً عدة في ترويج فكرتهم المنحرفة عن بشرية القرآن وأنسنته وتاريخيته، ومن ذلك أسباب النزول، وكون القرآن عربياً نزل على مقتضى لسان العرب، ولا يمكن أن يفهم إلا في ضوء قوانين اللسان العربي وطريقته في الاستعمال.

وقد أشار عبد المجيد الشرفي إلى أن أسباب النزول - وكذا النسخ في القرآن - من الشواهد التي تضاد ما شاع بين المسلمين من الصبغة الإلهية والمفارقة واللاتاريخية للقرآن الكريم[1]، وينسب الشرفي إلى حسن حنفي أنه حاول في أطروحته للدكتوراه «الانطلاق من أسباب النزول، ليبين أن القرآن ليس وحياً عن الله، ولكنه وحي عن الإنسان، وأنه يعبر عن تجربة محمد البشرية التي يمكن النفاذ منها إلى التجربة البشرية عموماً في بحثها في حقيقتها الإلهية، وهو ما يخول تأويله حسب حاجات الأمة الإسلامية الحاضرة»[2].

وممن وظف تلك الأمور أيضاً علي حرب والذي استدل على أنسنة القرآن بأن الوحي بما هو كلام الله لا يقرأ إلا بلغة مخصوصة، والوحي الإسلامي إنما نطق به

---

(١) عبد المجيد الشرفي: الإسلام والحداثة ص٨٩.

(٢) المصدر السابق ص٨٩.

رجل عربي على مقتضى لسان العرب، وبحسب طريقتهم في إنتاج المعنى واستعمال الدلالة «فهو إذن خطاب عربي، فضلاً عن أن حيثياته أو بالأحرى إحداثياته، أي أسباب نزوله تحيل دوماً إلى إحداث وممارسات تقع في الهنا والآن، وإلى ذوات مشدودة إلى الزمان والمكان، من هنا إناسية الوحي وزمنيته»(١).

ولست أدري ما الذي كان يريده علي حرب وأمثاله من العلمانيين؟ هل كانوا يريدون تنزل القرآن بلغة إلهية، لا قبل للبشر بفهمها ولا تدبر ما فيها، وحينئذ كانوا سيقولون لولا أنزل علينا هذا القرآن بلغة نفهمها، وهو الأمر الذي يذكرنا بطلب الجاهليين أن ينزل عليهم ملك لا رسول بشري، مع أنه لو نزل عليهم ملك ما تحملوا رؤيته ولا مجالسته، ولا فهموا عنه، وقد قال الله سبحانه: ﴿**وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَّقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ ﴿٨﴾ وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلْبِسُونَ**﴾ [الأنعام: ٨ - ٩].

كذلك وظف العلمانيون قضية خلق القرآن، التي اشتهر المعتزلة بحمل لوائها، محملين كلام المعتزلة ورأيهم في تلك القضية - رغم خطئه البين- ما لا يحتمل، وقاصدين الانطلاق من القول بخلق القرآن إلى القول ببشريته وتاريخيته(٢)، بل إعادة تفسير النبوة والوحي بصورة كاملة.

وقد ادعى بعض الباحثين أن ما نشب من صراع حول القرآن، قديماً وحديثاً «كان في جانبه العقائدي حول ما يمكن تسميته: علاقة الوحي بالتاريخ، ففي حين كان

(١) علي حرب: نقد النص ص٧٧.

(٢) انظر: د. خالد السيف: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر ص١٩٤، ود. ناصر الحنيني: مآلات القول بخلق القرآن ص٢٤، ود. محمد بن حجر القرني: موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، دراسة تحليلية نقدية ص٢٥٧، ود. محمود بن علي البعداني: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من علوم القرآن وأصول التفسير ١/ ٣٠١، ود. علي عبد الفتاح: الحداثة وأثرها في تأويل النص القرآني في الثقافة العربية ص١٨٧.

القائلون بقدم القرآن من أهل الحديث يرون أن لا صلة لكلام الله بالمجال الزمني، كان موقف خصومهم من المعتزلة قائماً على أن القرآن مخلوق، وهو قول يفضي إلى اعتبار أن الوحي لا يمكن أن يتمثل إلا من خلال الواقع والتاريخ»[1].

ومن هذا القبيل أيضاً ما فهمه حسن حنفي من رأي المعتزلة في هذه المسألة حيث قال: «وكان القرآن عند المعتزلة مخلوقاً، أي إبداعاً بشرياً في قراءته وفهمه وتحققه»[2]. كذلك تقدم معنا مقارنة نصر أبو زيد بين القول بحدوث القرآن وقدمه وما يترتب على ذلك من نتائج وثيقة الصلة بقضية التاريخية والفهم للنصوص، حيث قال: «وإذا كان معنى قدم القرآن وأزلية الوحي يجمد النصوص الدينية، ويثبت المعنى الديني، فإن معنى حدوث القرآن وتاريخية الوحي هو الذي يعيد للنصوص حيويتها، ويطلق المعنى الديني بالفهم والتأويل من سجن للحظة التاريخية إلى آفاق الالتحام بهموم الجماعة البشرية في حركتها التاريخية»[3].

وأما محمد أركون فقد حرص على التمييز - في النظرة للقرآن - بين ما يسميه بالخطاب النبوي، والكلام الإلهي، بناء على أن الكلام الإلهي خطاب أزلي لا يقدر أي خطاب بشري على احتوائه، ومن ثم «يترجم النبي المعاني المستقرة في نفسه، بخطاب إنساني متلبس بمقتضيات الزمان الذي قيل فيه الخطاب، ومن هنا لا يمكن رفع القرآن إلى مستوى الكلام الإلهي، لأنه مجرد خطاب نبوي، تلفظ به النبي محمد، بما يتوافق ومستواه اللغوي، ومقدرته البيانية، فالقرآن ليس إلهي المصدر في لغته وأحكامه، والقرآن الحالي نسخة أرثوذكسية فرضتها فئة من الصحابة على المسلمين»[4].

(١) احميدة النيفر: الإنسان والقرآن ص٤٣

(٢) حسن حنفي: هموم الفكر والوطن ١/ ٤٠٠.

(٣) نصر أبو زيد: نقد الخطاب الديني ص٢٠٢.

(٤) انظر: محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ص٢٩، ٣٠، ود. محمد محمود كالو: القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير ص٢١٩، ٢٢٠.

ولا يخفى ما تشتمل عليه تلك المحاولات العلمانية من مغالطات، وتعسف، وتقويل المعتزلة بما لم يخطر لهم ببال، مع الفارق الجوهري والكبير بين المسلك الاعتزالي، والمسلك العلماني: تأصيلاً، وتفريعاً، ومآلاً.

فالمعتزلة - وإن أخطأوا خطأ بيناً في قولهم بخلق القرآن - إلا أنهم لم ينفوا أن القرآن كلام الله، ووحيه إلى رسوله، وأنه المصدر الأساس لهذا الدين، والحجة البينة في الدلالة على نبوة الرسول ﷺ، وقد نص القاضي عبد الجبار على مذهب المعتزلة في هذه المسألة، فقال: «وأما مذهبنا في ذلك، فهو أن القرآن كلام الله تعالى ووحيه، وهو مخلوق محدث أنزله الله على نبيه، ليكون علماً ودالاً على نبوته، وجعله دلالة لنا على الأحكام لنرجع إليه في الحلال والحرام، واستوجب منا بذلك الحمد والشكر والتحميد والتقديس، وإذن هو الذي نسمعه اليوم ونتلوه، وإن لم يكن محدثاً من جهة الله تعالى، فهو مضاف إليه على الحقيقة، كما يضاف ما ننشده اليوم من قصيدة امرئ القيس على الحقيقة، وإن لم يكن محدثاً لها من جهته الآن»[1].

وهكذا يظهر لنا أن المعتزلة يباينون العلمانيين في هذا الباب مباينة واضحة، فالمعتزلة - مع خطئهم - قصدوا من القول بخلق القرآن: تنزيه الله عن مشابهة خلقه، وعدم حلول الحوادث به، أما العلمانيون فأرادوا بذلك أن يكون القرآن صنعاً بشرياً تنتزع منه القداسة، فشتان بين المرادين، كما أن المعتزلة يقرون بأن القرآن من فعل الله، وأن الله أنشأه، وهذا ما يتعارض مع قول العلمانيين، الذي يريدون قطع صلته بالله سبحانه وتعالى[2].

---

(١) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص٥٢٨.
(٢) انظر: ماجد الأسمري: العلمانيون والنبوة ص١٢٦، ود. محمد بن حجر القرني: موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام ص٢٦٣.

ولعل الفارق يزداد وضوحاً إذا ما سقنا هنا نصاً - غاية في الضلال، وسوء الأدب، والمباينة للدين وثوابته - لأحد غلاة العلمانيين، يرتب فيه على مقولة المعتزلة نتائج وآثاراً، لا أظن أنها خطرت لهم ببال، بل لا يمكن أن تصدر من مؤمن بأن القرآن كلام الله سبحانه، حيث قال: «بكل تأكيد، القرآن مخلوق كما أكد المعتزلة قديماً، ونضيف بأن جميع المخلوقات محكوم عليها بالنقص والنسبية والعرضية والزوال، وإذا كان هذا شأن كل مخلوق بما في ذلك المخلوق البشري أيضاً، فما بالك بالقرآن...الأصل في الخطاب القرآني باعتباره وحياً إلهياً، صار كلاماً مخلوقاً ومؤلفاً بلغة بشرية، هو نقص التعبير وسوء الفهم»[1].

كذلك نجد لدى العلمانيين إطلاق أوصاف وأحكام مستنكرة جداً بحق القرآن - ألفاظه ومعانيه - تؤول إلى نفي كونه كلام الله ووحيه إلى رسوله ﷺ، فتارة يطلقون على القرآن أنه «شعر لا كالشعر، وتارة هو شبيه بالكهانة، أو هو نتاج اتصال بالجن، وتارة يوصف القرآن بالتناقض، وتارة (يقال إن) الوحي والإلهام وجهان لعملة واحدة معرفياً، وتارة يتم تفسير النبوة اعتماداً على مفهوم الخيال، وتارة يطلق الدعوات إلى تأنسن الوحي، أو إناسيته»[2].

كذلك نشير هنا إلى وصف محمد أركون للقرآن بأنه «خطاب أسطوري البنية»[3]، وهو وصف - مهما حاول أركون الادعاء بأنه يريد به معنى خاصاً وحداثياً - يذكرنا بما قاله مشركو قريش قديماً عن القرآن، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا

---

(١) سعيد ناشيد: الحداثة والقرآن ص٢٦، ٢٧.

(٢) د. صالح الدميجي: موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين ص٢٨٠، نقلًا عن كل من أدونيس: الثابت والمتحول ٣/ ٢٣، وعلي حرب: نقد النص ص٢٠٦، ونصر أبو زيد: مفهوم النص ص٢٣ - ٤٠، وهشام جعيط: الوحي والقرآن والنبوة ص٨٥ - ١٠٠.

(٣) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي ص١٠.

قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ [الأنفال: ٣١]، وقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلاً﴾ [الفرقان: ٥].

وقد اعترف أركون بما أحدثه هذا الوصف للقرآن من استنكار شديد، محاولاً التخفيف من شناعته بأنه يريد بهذا المصطلح دلالات أخرى غير الشائعة في التراث، وإن كان تبريره لا يخلو من نزعة إقصائية واستعلائية مستنكرة، حيث يرى أنه لا يحق لأحد من علماء الدين أن يتدخل بتعقيب أو مناقشة فضلاً عن تكفير، إذا لم يكن محيطاً ببعض المصطلحات عند علماء الألسنيات المحدثين[١].

لكن حتى مع هذا التبرير غير المقنع من أركون، فيبقى أن الأسطورة عند هؤلاء الحداثيين توظف للدلالة على كل من: المقدس والمتعالي وحتى الميتافيزيقي، وهي مفاهيم تقابل الواقعية تقابلاً ضدياً، كما أنها تضاد التاريخية التي تعني الواقعية وتدل على المعرفة الوضعية، ويترتب على ذلك كله أن عملية تجلية الأسطوري يلزم عنها نزع قداسة النص، والتي لا تزال تشكل عقبة متينة في وجه النقد التاريخي[٢]، كما يرى ذلك بعض العلمانيين مثل عزيز العظمة[٣].

وقد تكرر عند علي حرب وصف القرآن والدين عموماً بالخطاب الأسطوري، والحكم بتضمنه للأساطير[٤]، فالنص الديني عنده «نص ذو بنية أسطورية، وهو خطاب

(١) انظر: محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي ص١٠.
(٢) انظر: مرزوق العمري: إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر ص٣٤.
(٣) انظر: عزيز العظمة: دنيا الدين في حاضر العرب ص٩٤، نقلًا عن المصدر السابق ص٣٤.
(٤) وقد طال الوصف بالأسطورة العقائد الدينية عند علمانيين آخرين، انظر: شاكير السحمودي: مناهج الفكر العربي المعاصر في دراسة قضايا العقيدة والتراث ص٥٥، ومرزوق العمري: إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر ص٣٣، ود. صالح الدميجي: موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين ص٦٧٧.

يقدم لنا نفسه بوصفه أنطولوجيا غيبية»[١]. ولا يتصور نفي الجانب الغيبي أو المحتوى الأسطوري من الدين، مثلما حاول البعض، لأنه حينئذ «ماذا يبقى من الدين، إذا انتفى منه جانبه القدسي، وبعده الغيبي، أو محتواه الأسطوري؟ لا شيء هاماً، لأن الأسطورة هي القوة المحركة للمشروع الديني، وللدعوات التي تتم باسم الدين»[٢].

ومن الأوصاف المنكرة والمستبشعة التي أطلقها كل من أركون وهاشم صالح على القرآن وأسلوبه: وصف الفوضى، مهما حاولوا التخفيف من شناعة اللفظ وضلاله، وقد وصف أركون القرآن بأنه «كتاب طالما عاب عليه الباحثون فوضاه، ولكنها الفوضى التي تحبذ الحرية المتشردة من كل الاتجاهات»[٣]. وعقب هاشم صالح على ذلك بأن وصف القرآن بالفوضى سببه أنه «ينتقل من موضوع إلى آخر، مختلف تماماً، دون أي تمهيد أو تسلسل منطقي»[٤].

ولا أظن أننا بحاجة لأن نطيل في الرد على مثل تلك الترهات، فبلاغة القرآن، وتناسب آياته وسوره، وارتباط بعضها ببعض من القضايا التي أشبعت بحثاً من قبل المتخصصين في التفسير والبلاغة والمصنفين في إعجاز القرآن.

وليس أركون أو هاشم صالح أو من سار على منوالهم من العلمانيين بأهل لأن يصدروا أحكامهم على أسلوب القرآن وبلاغته، ولا حتى على أي نص أدبي عربي رفيع، ويكفي فقط أن يطالع المنصف كتبهم، وما فيها من عسر وركاكة، وحشو وإغراب ومعاظلة، ليعلم فقرهم الشديد في اللغة العربية، وقلة حظهم من الفصاحة والبيان، وانعدام أهليتهم بالكلية للتكلم في الحكم على الأساليب العربية.

(١) علي حرب: نقد النص ص٢١١.
(٢) المصدر السابق ص٢١١.
(٣) محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ص٧٦.
(٤) هاشم صالح: التعليق على كتاب أركون الفكر الأصولي واستحالة التأصيل هامش ص٧٦.

وفي تقليد ممجوج لآراء المستشرقين، زعم هشام جعيط وجود تأثيرات مسيحية وكتابية على القرآن الكريم، فقال: «كمؤرخين، يجب أن نقر بتأثير المسيحية السورية على إسكاتولوجيا[1] القرآن، وعلى قسط وافر من الأفكار والتعابير، وأن القرآن كنص من القرن السابع الميلادي، ووثيقة من هذه الفترة قد أخذ من موروثها ببراعة فائقة»[2].

ولا شك أن هناك فارقاً كبيراً بين تصديق القرآن لما بين يديه من الكتب، وذكره لبعض ما فيها مع تصحيح وهيمنة، وبين أن يكون ناقلاً ومتأثراً مثلما يردد المستشرقون ومن تبعهم من العلمانيين، ولست أدري كيف يكون القرآن مجرد ناقل، ومردد لما في هذه الكتب من قصص وأخبار، بينما هو يصحح الكثير مما ورد فيها، ويذكر ما لم تعرض له بحال، ويكفي أن نقارن بين قصص آدم أو يوسف أو موسى أو مريم في القرآن، وما ورد بشأنها في العهدين القديم والجديد، لبيان الفارق الجلي بين الأمرين.

ومن التوظيفات العلمانية الخطيرة والمغرضة للقول بخلق القرآن، أنهم أثاروا الخلاف حول ألفاظ القرآن ومعانيه، زاعمين أن هناك خلافاً بين العلماء المتقدمين حول هذه المسألة، ومرجحين القول بأن معاني القرآن من عند الله، أما ألفاظه وصياغته فهي من عند النبي ﷺ[3].

وقد نسب عبد المجيد الشرفي إلى الكاتب الحداثي الباكستاني فضل الرحمن القول بأن «القرآن بتمامه كلام الله، وهو بالمعنى الحقيقي بتمامه كذلك كلام محمد»[4]

---

(١) والمقصود بها علم الأخرويات أو علم آخر الزمان، وهو تعبير مستخدم في اللاهوت المسيحي، انظر: الموسوعة المسيحية العربية الإلكترونية، مادة «نهاية العالم»، والموسوعة الحرة ويكيبيديا مادة «علم الأخرويات» ومادة «إسخاتولوجيا مسيحية».

(٢) هشام جعيط: تاريخية الدعوة المحمدية ص١٧٦.

(٣) انظر: د. أحمد الفاضل: الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن ص١٧٦.

(٤) عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ ص٣٦.

أما رأي الشرفي نفسه فهو أن القرآن «كلام الله يؤديه هو - أي الرسول ﷺ - في لغة بشرية، أو هو كلام الله وكلامه هو في الآن نفسه، هو كلام الله من حيث مصدره، وكلام البشر من حيث انتماؤه إلى لغة بعينها، وصياغته في ألفاظ وتراكيب يقتضيها معجم تلك اللغة ونحوها، وفي أطر فكرية مستمدة من ثقافة المتكلم الشخصية، ومن الثقافة المتاحة في الوسط الذي يعيش فيه»[1].

وفي تقول واضح على العلماء المتقدمين، وتصيد لأقوال شاذة طواها التاريخ، ولم يقل بها أحد من العلماء المعتبرين، زعم نصر أبو زيد أن العلماء قد اختلفوا على قولين في قضية المنزل من القرآن، وهل هو اللفظ والمعنى أم المعنى فقط، القول الأول يرى أن المنزل كان اللفظ والمعنى معاً[2]، والقول الثاني «يجعل الصياغة اللغوية للوحي مهمة جبريل مرة، ويجعلها مهمة محمد مرة أخرى»[3].

وقد اجتر عبد المجيد الشرفي الفكرة نفسها، زاعماً أن الرأي القائل بأن جبريل نزل على الرسول ﷺ بمعاني القرآن، بينما صاغ الرسول الألفاظ من عنده بلغة العرب هو «في الحقيقة أقرب المواقف من المعقولية الحديثة، ولعله يصلح منطلقاً لتفكير جديد، منسجم في الوحي، غير مقيد بالنظريات الموروثة بدعوى ما حصل حولها من إجماع»[4].

ولا أظنه يخفى ما في تناول العلمانيين لهذه المسألة من كذب وتلبيس وافتراء وتقويل أهل العلم المتقدمين ما لم يقولوه، ولا أدري كيف يتصور مسلم أن ألفاظ

---

(١) المصدر السابق ص٣٦.

(٢) انظر: نصر أبو زيد: مفهوم النص ص٤٨، وانظر: د. أحمد الفاضل: الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن ص١٧٦.

(٣) نصر أبو زيد: مفهوم النص ص٥٠.

(٤) عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ ص٣٧.

القرآن من إنشاء النبي ﷺ، وهو يسمع آيات الله تترى في وصف القرآن أنه كلام الله، وفي نفي الرسول القاطع أن يبدله من تلقاء نفسه، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ [يونس: ١٥]، وقال تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾ [النمل: ٦]، وقال تعالى: ﴿وَإِذَا لَمْ تَأْتِهِمْ بِآيَةٍ قَالُوا لَوْلا اجْتَبَيْتَهَا قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَى إِلَيَّ مِنْ رَبِّي﴾ [الأعراف: ٢٠٣].

وللشيخ الزرقاني رد جيد على هذه الفرية الباطلة، يجدر بنا أن نسوقه هنا، حيث قال: «وقد أسف بعض الناس، فزعم أن جبريل كان ينزل على النبي ﷺ بمعاني القرآن، والرسول يعبر عنها بلغة العرب. وزعم آخرون أن اللفظ لجبريل وأن الله كان يوحي إليه المعنى فقط، وكلاهما قول باطل أثيم مصادم لصريح الكتاب والسنة والإجماع، ولا يساوي قيمة المداد الذي يكتب به، وعقيدتي أنه مدسوس على المسلمين في كتبهم، وإلا فكيف يكون القرآن حينئذ معجزاً واللفظ لمحمد أو لجبريل؟ ثم كيف تصح نسبته إلى الله واللفظ ليس لله؟ مع أن الله يقول: ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلامَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٦] إلى غير ذلك مما يطول بنا تفصيله»[(١)]. والقول الحق في هذه المسألة هو أن القرآن كلام الله سبحانه ألفاظه ومعانيه، وليس لجبريل سوى إيحائه للنبي ﷺ، وليس للنبي ﷺ «في هذا القرآن سوى وعيه وحفظه، ثم حكايته وتبليغه، ثم بيانه وتفسيره ثم تطبيقه وتنفيذه، نقرأ في القرآن نفسه أنه ليس من إنشاء جبريل ولا محمد ﷺ»[(٢)].

---

(١) الزرقاني: مناهل العرفان ١/ ٤٩.
(٢) المصدر السابق ١/ ٤٩.

ومن نماذج العبث العلماني أيضاً ما ذكره محمد سعيد العشماوي في تناوله لقضية الأحرف السبعة والمراد بها، حيث ذهب إلى رأي في غاية الخطورة، وخلاصته أن «القرآن نزل على المعاني وقصد إليها، وإذا كانت المعاني تقبل التعبير عنها بأكثر من لفظ، فقد تضمن التنزيل صياغتها في لفظ، وأجاز للنبي أن يعبر عنها بلفظ آخر يفيد معناه»[1].

ولا شك في بطلان هذا القول، وفتحه الباب للطعن في أن القرآن كلام الله لفظاً ومعنى، فضلاً عن أن الأحرف السبعة أياً كان المقصود بها موقوفة على النقل عن الرسول ﷺ، والذي تلقاها عن أمين الوحي جبريل عليه السلام، وليست كلأً مباحاً، وباباً مفتوحاً على مصراعيه لكل أحد أن يحدث من الألفاظ ما أراد.

كذلك ربط نفر من العلمانيين ربطاً متعسفاً بين مسألة خلق القرآن وفشل المدرسة الاعتزالية؛ وما يعتبرونه ضياعاً لفرصة التفرقة بين القرآن المتلو والقرآن المدون، وهي تفرقة حاولوا النفاذ من خلالها لتمييع معاني القرآن، والزعم أن القرآن الحقيقي هو المتلو، وليس المدون الذي أدى لتكبيل وجمود الفكر الإسلامي، فضلاً عن أن هذا المكتوب ليس آمناً تماماً من شوائب التحريف والتغيير.

وقد أشار هاشم صالح إلى أن أركون يفرق بين حالتين فيما يخص القرآن الكريم، الأولى حالة القرآن في زمن النبي، عندما كان لا يزال نصاً شفهياً، والثانية حالته فيما بعد، عندما تحول إلى نص مكتوب، ثم يضيف بأن «عملية الانتقال من النص الشفهي إلى النص المكتوب ليست مضمونة دائماً بحذافيرها»[2].

---

(١) محمد سعيد العشماوي: حصاد العقل في اتجاهات المصير الإنساني ص٩٠.
(٢) هاشم صالح: التعليق على كتاب أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ص٢٩.

وإذا ما تتبعنا آراء أركون نفسه، فسوف نجده يتحسر على ما آلت إليه الأمور داخل الوعي الإسلامي، فيقول: «وأما من الناحية النفسية، فنجد أن الوعى الإسلامي كان قد تمثل وهضم منذ فشل المدرسة المعتزلية بخصوص القرآن المخلوق، ذلك الاعتقاد اليقيني الذي يقول بأن كل الصفحات الموجودة بين دفتي المصحف تحتوي على كلام الله بالذات، وهم بذلك يطابقون بين القرآن المكتوب، والخطاب القرآني الشفهي أو القرآن المقروء، وهذا الأخير هو وحده الذي يشكل بالفعل انبثاقاً مباشراً عن أم الكتاب»[1].

كذلك انطلق أركون من تلك التفرقة المزعومة والباطلة، بين القرآن الشفاهي والمكتوب، لإثبات وقوع ما يصفه بعمليات حذف وانتخاب، وتلاعبات لغوية في النص القرآني المكتوب، ومن ثم نجده يقول بكل تهور، ومصادمة للثوابت وقطعيات الدين «إن الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى المرحلة المدونة النصية الرسمية المغلقة، أي إلى مرحلة الصحف؛ لم يتم إلا بعد حصول الكثير من عمليات الحذف والانتخابات والتلاعبات اللغوية، التي تحصل دائماً في مثل هذه الحالات، فليس كل الخطاب الشفهي يدون، وإنما هناك أشياء تفقد أثناء الطريق»[2].

ويدل كلام أركون هذا على أن الأمر لم يقتصر عند العلمانيين على تبني القول ببشرية النصوص ونزع القداسة عنها، بل سار الشوط إلى منتهاه كما هو متوقع، وبدأت فكرة إمكانية التحريف، وحصول نقص أو زيادة في القرآن الكريم في الظهور، إذ طالما أنه نص بشري غير مقدس، فما المانع أن يكون قد أصابه ما أصاب سائر النصوص البشرية الأخرى، وما أصاب كتب الأديان الأخرى كالتوراة والإنجيل.

---

(١) محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ص٨٢.

(٢) محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني ص١٨٨.

وقد تكررت فكرة التفرقة بين القرآن المتلو الشفهي، والقرآن المكتوب عند عبد المجيد الشرفي، والذي جزم بأن «لفظ القرآن لا يصح أن يطلق إلا على الرسالة الشفوية، التي بلغها الرسول إلى الجماعة التي عاصرته»[1].

ولا شك أن مقتضى هذا الرأي المنحرف أن ما بين الدفتين، والذي بين أيدينا الآن من المصحف الشريف المكتوب، لا يصدق عليه اسم القرآن، بكل ما يترتب على سلب تلك التسمية من نتائج في غاية الخطورة، يريد هؤلاء العلمانيون الترويج لها، كادعاء بشرية القرآن، ونزع القداسة عنه، والتشكيك في حفظه، وعدم لزوم تشريعاته، أو عمومها لسائر المكلفين.

ويبدو أن بعض العلمانيين كان يشعر بحساسية الخوض في هذه القضايا المتعلقة بقطعية ثبوت النص القرآني، ويراها خطوطاً حمراء ينبغي البعد عنها في المرحلة الحاضرة [2]، والتي يتم فيها دائماً الضغط بالمحرمات على الدراسات القرآنية، وتمنع الاقتراب منها أكثر مما يجب[3]، وقد أدى ذلك كله إلى أن المعركة التي حاول العلمانيون خوضها من أجل تقديم طبعة نقدية محققة عن النص القرآني، لم يعد الباحثون يواصلونها، أو «يتجرأون عليها أو على أمثالها، خوفاً من رد فعل الأصولية الإسلامية المتشددة»[4].

ويعترف أركون بأن القول بحفظ القرآن حفظاً تاماً من كل تحريف أو نقص أثناء جمعه في عهد أبي بكر وعثمان رضي الله عنهما يمثل الموقف الإسلامي العام، ويعد من قبيل المسلمات التي لا تناقش ولا تمس، وقد صارت «هذه هي المقولة

(١) عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ ص٤٩.
(٢) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية ص٥١.
(٣) محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ص٤٤.
(٤) المصدر السابق ص٤٤.

الرسمية التي لا يسمح لأحد من البشر أن يوجه إليها أدنى ذرة من الشك، وليس المسلمون بحاجة إلى جهاز ديني أعلى للحفاظ على هذه المقولة، وإنما يكفي أن يتمثلها الوعي الجماعي الجبار، ويكفيها هذا الإجماع (إجماع الأمة) المتشكل خلال القرون الأربعة الأولى للإسلام، لكي تصبح حقيقة مطلقة. فهذا الإجماع - إجماع الأمة سنة وشيعة - قوي لدرجة أن من يتصدى له، فسوف يعرض نفسه لعقاب الجسد الاجتماعي بأسره»[(١)].

لكن من الواضح أن تلك الحساسية والشعور بالحرج - التي أومأ إليها أركون آنفاً - قد تلاشت مع مرور الوقت، وصرنا نرى تشكيكاً صريحاً أو ضمنياً بطريقة ملتوية في قطعية ثبوت النص القرآني، وتبنياً للقول بالتحريف زيادة أو نقصاً[(٢)]، على نحو لا يبتعد كثيراً عما تبناه نفر من المستشرقين[(٣)]، ولا سيما أن هؤلاء النفر من العلمانيين يعترفون بأن المستشرقين هم من تجرأوا على طرق هذا الباب قبل غيرهم، ويعتبرون ذلك ميزة كبرى لهم، وكما يقول أركون فقد «كانت لنولدكه الميزة الكبرى في أنه أدخل للمرة الأولى منذ القرن الرابع الهجري - العاشر الميلادي السؤال الذي لا مفر منه، والخاص بالتاريخ النقدي للنص القرآني»[(٤)].

---

(١) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي ص٢٨٩.

(٢) انظر: د. محمود بن علي البعداني: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من علوم القرآن وأصول التفسير ١/ ٢٨٤، ود. أحمد الطعان: العلمانيون والقرآن الكريم ص٧٨٧، ود. سليمان الغصن: إعادة قراءة النص الشرعي واستهدافه في الفكر العربي المعاصر ص٢٨٩، وأحمد قوشتي: موقف الاتجاه الحداثي من الإمام الشافعي ص٨٣.

(٣) انظر: في موقف المستشرقين من جمع القرآن: د. محمد بهاء الدين حسين: المستشرقون والقرآن الكريم ص٧١.

(٤) محمد أركون: الفكر الإسلامي رؤية علمية ص٢٦٤.

أما طيب تيزيني، فهو يزايد على المستشرقين، ويفوقهم في الضلالة والانحراف الفج، فيقول: «وسوف نتبين - في ضوء عودة مدقّقة لنصوص إسلامية مبكرة - أنه يبدو أن للمسألة وجهاً آخر أكثر دلالة وحساسية، ولم ينتبه إليه ماسيه ولابيرك، وباحثون آخرون كثيرون، ويقوم على أن القرآن، وفق آراء جمع من الكتاب الإسلاميين، خضع أثناء جمعه - وبتأثير من المصالح السياسية المتصارعة، خصوصاً للتكونات السياسية والأيديولوجية الإسلامية الناهضة - لعمليات أدت إلى اختراق متنه، زيادة ونقصاناً»(١).

ويستخدم تيزيني باب النسخ مدخلاً للتشكيك في ثبوت النص القرآني، ووجوده السابق في اللوح المحفوظ، زاعماً أن صيغ النسخ تلاوة وحكماً تشكك في أزلية النص القرآني وترفضها، كما أن ما نسخ تلاوة وحكماً على وجه الخصوص يفضي «إلى وضع مصداقية القول بأن المصحف العثماني يشتمل على كل ما أملاه النبي على كتابه قرآناً موضع الشك والارتياب»(٢).

وثمة شخصيات عديدة من العلمانيين الذين قالوا بتحريف القرآن – صراحة أو ضمناً – ومنهم محمد أركون الذي تناول هذا الأمر في العديد من كتبه(٣)، حيث أشار لما سماه بالتلاعبات التي لحقت بالنص القرآني(٤)، كما ادعى أن النص النهائي المعروف للقرآن «لم يتم التوصل إليه دفعة واحدة كما تتصور جماهير المسلمين،

---

(١) طيب تيزيني: النص القرآني ص٦٥، وانظر: سامر إسلامبولي: ظاهرة النص القرآني تاريخ ومعاصرة ص١٠.

(٢) طيب تيزيني: النص القرآني ص٢٥٤.

(٣) انظر: د. محمد بن سعيد السرحاني: الأثر الاستشراقي في موقف أركون من القرآن الكريم ص٢٩.

(٤) انظر: محمد أركون: الفكر العربي ص٣٠، ٣١، وتاريخية الفكر العربي الإسلامي ص٨٥.

وإنما حصل الإجماع حوله من قبل الفرق الإسلامية الأساسية (من شيعة وسنة) بعد صراع طويل لم ينته نهائياً إلا في القرن الرابع الهجري»[1].

وحتى هذا الإجماع الذي حصل في القرن الرابع - وفقاً لهذه الفرية الأركونية، وكأن الأمة قبل هذا القرن لم تكن متفقة على نص قرآني واحد - لم يتم التوصل إليه إلا بعد العديد مما يصفه «بالملابسات السياسية والاجتماعية والثقافية، التي واكبت فرض الإرادة الرسمية (الخلفاء الأمويون ثم العباسيون بإزاء معارضة الدعوة الشيعية ثم التشيع) الصيغة المعتمدة للوحي، وإن تحديد هذه الصيغة وانتصارها لا ينفصلان عن مأساة الفتنة الكبرى وعقابيلها»[2].

ولا يرى أركون أي حرج في أن يطبق على القرآن نفس قواعد النقد الفللوجي التاريخي للنصوص المقدسة، الذي تم تطبيقه من قبل على التوراة والإنجيل ومن ثم يقول: «من المعلوم أن النقد الفللوجي التاريخي للنصوص المقدسة كان قد طبق سابقاً على التوراة والأناجيل، دون أن يولد انعكاسات سلبية بالنسبة لمفهوم الوحي. ومن المؤسف له أن هذا النقد لا يزال مرفوضاً من قبل الرأي العام الإسلامي، فلا تزال

---

(١) محمد أركون: الفكر الإسلامي رؤية علمية ص٢٦٥، وكلام أركون هذا ينم عن جهل فاضح، وإلقاء للكلام على عواهنه دون أدنى تثبت أو احترام لقواعد المنهج العلمي، فالأمة بكل فرقها - ما عدا الشيعة - تسلم بقطعية نقل النص القرآني وحفظه حفظاً تاماً من أي تحريف أو تغيير أو تبديل، ويعد هذا الأمر من قطعيات الدين ومحكمات الشريعة وموضع الإجماع، وأما الشيعة فالخلاف داخل مذهبهم معروف حول هذه المسألة ما بين القائلين بالتحريف والنافين له، وهذا الخلاف داخل المذهب الشيعي لم يتوقف في القرن الرابع الهجري كما زعم أركون، بل استمر عبر القرون ويكفي أن أشهر كتاب لهم حول هذه المسألة وهو كتاب «فصل الخطاب في إثبات تحريف كتاب رب الأرباب» ألفه الطبرسي المتوفى ١٣٢٠هـ، أي في أوائل القرن الرابع عشر الهجري والعشرين الميلادي.

(٢) محمد أركون: الفكر العربي ص٣٠.

أعمال المدرسة الفللوجية الألمانية متجاهلة ومهملة، ولا يجرؤ البحاثة المسلمون حتى الآن على استعادة هذه الأبحاث»[1]، وفي مقابل ذلك يدعو أركون للقيام بما يسميه بالتاريخ الانتقادي للنص القرآني، والذي لا يقصد به البحوث الرامية لإقامة طبعة انتقادية للنص القرآني فحسب، بل يشمل أيضاً مراجعات إجمالية للقراءات المختلفة المتصلة بالنص القرآني منذ ظهوره[2].

ومن افتراءات أركون الأخرى على القرآن الكريم، زعمه المتهافت بعدم وجود معيار لقضية ترتيب السور والآيات، وتحقق المناسبة بينها، ووصفه نظام ترتيب السور والآيات بأوصاف منكرة جداً، حيث قال: «نحن نعلم أن نظام ترتيب السور والآيات في المصحف لا يخضع لأي ترتيب زمني حقيقي، ولا لأي معيار عقلاني أو منطقي، وبالنسبة لعقولنا الحديثة المعتادة على منهجية معينة في التأليف والإنشاء والعرض القائم على المحاجة المنطقية، فإن نص المصحف وطريقة ترتيبه تدهشنا بفوضاها، ولكني كنت قد بينت في دراسات سابقة أن هذه الفوضى تخبئ وراءها نظاماً دلالياً وسيميائياً عميقاً»[3].

ولأركون نص مستفز يعترف فيه صراحة بوقع التحريف، حيث قال في سياق كلامه عن حكاية أصحاب الكهف المذكورة في سورة الكهف: «يبدو أن نص الحكاية هذه قد تعرض لتحويرات أو لتغييرات، كان ريجيس بلاشير قد كشف بوضوح بواسطة التنضيد الطباعي عن نسختين متوازيتين للآيات من ٩ إلى ١٦، يضاف إلى ذلك أن الآية ٢٥ تجد مكانتها بالأحرى بعد الآية ١١، لولا أنها تنتهي بالقافية (عا) هذا في حين أن مجمل الحكاية تشتمل على آيات مقفاة بـ (دا) وقد كشفوا في هذه الآية ذاتها عن

(١) محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ص٨٢.

(٢) انظر: محمد أركون: الفكر العربي ص٢٩.

(٣) محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ص٨٦، ٨٧.

شذوذ لغوي[1]، هو كلمة سنين الواردة بعد عبارة ثلاث مائة بدلاً من سنة، ولبثوا في الكهف ثلاث مائة سنين وازدادوا تسعاً، وهذا ما يجعلنا نفترض العديد من الفرضيات حول شروط أو ظروف تثبيت النص، كما يقول بلاشير»[2].

وهكذا بكل استخفاف وصفاقة، يكون كلام بلاشير - الذي يدعي اطلاعه على نسختين مطبوعتين للقرآن فيهما اختلاف - حجة في إثبات وقوع التحريف، ولا يدري هذا المتعالم الجاهل بعلوم الإسلام أن المعول عليه في وثاقة النص القرآني هو النقل الشفوي المتواتر جيلاً بعد جيل، وليست النسخ المكتوبة إلا مجرد تابع لحفظ الصدور، وليس العكس، وقد أشار ابن تيمية رحمه الله إلى أن «الاعتماد في نقل القرآن على حفظ القلوب، لا على المصاحف» وهذا مما يختص به المسلمون ويباينون به أهل الكتاب «الذين لا يحفظونه إلا في الكتب ولا يقرؤونه كله إلا نظراً لا عن ظهر قلب»[3].

ولا أظن أن وصفاً غير وصف «الفضيحة العلمية» يتناسب مع صنيع أركون هذا، الذي طالما صدع أدمغة قارئي كتبه بالكلام عن المنهج والمنهجية، حينما يثبت وقوع التحريف بالخلاف بين نسختين مطبوعتين رآهما مستشرق أعجمي، دون إشارة لتلك النسخ ولا أين ومتى طبعت، ومدى الثقة به.

ويضاف لذلك أيضاً أن طباعة المصحف مسألة حديثة جداً ولا تتجاوز أربعة قرون، فما بالنا بما سبق ذلك من أحد عشر قرناً كاملة، وقد ذكر د. عبدالرحمن بدوي

---

(١) وليت شعري كيف استطاع بلاشير المستشرق الأعجمي، وأركون الذي ألف سائر كتبه بالفرنسية، أن يكتشفوا شذوذاً لغوياً في القرآن، غاب عن أنظار العرب الأقحاح، فرسان البلاغة، وأساطين الفصاحة والبيان، طوال قرون عديدة؟!

(٢) محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ص١٤٨.

(٣) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ١٣/ ٤٠٠.

عند حديثه عن طبعات القرآن الكريم في أوروبا أن «أول طبعة للقرآن في نصه العربي هي تلك التي تمت في البندقية في وقت غير محدد بالدقة، ولكن المرجح هو أن تاريخها هو سنة ١٥٣٠ م تقريباً. لكن جميع النسخ التي طبعت أحرقت، وكانت طبعة كاملة لكل القرآن، ولم يعثر لها على أثر حتى الآن»[١].

لكن أحد الباحثين[٢] ذكر أن أول نسخة مطبوعة من القرآن الكريم، صدرت في القرن السادس عشر ميلادي، لا تزال موجودة في إيطاليا، وهذه النسخة التي كان يعتقد أنها فقدت تبين أنها موجودة في مكتبة الدير الفرنسيسكاني بالبندقية، حيث نشرت الباحثة الإيطالية أنجيلا نيوفر بحثاً عنها أرفقته بنماذج مصورة من تلك الطبعة التي صدرت مطبوعة بالحجم الكبير في ٢٣٢ ورقة وبأحرف عربية مائلة مطبوعة، وتشتمل على حواشٍ كبيرة، وقد تضمنت ترجمة لاتينية بين بعض السطور.

أما أول طبعة كاملة للقرآن الكريم وبحروف عربية كتب لها الانتشار ولا يزال نسخ منها موجودة في بعض مكتبات أوروبا «فهي التي قام بها أبراهام هنكلمان (١٦٥٢-١٦٩٥م) في مدينة هامبورج بألمانيا... وفي سنة ١٦٩٤ وتقع في ٥٦٠ صفحة»[٣].

ولا يخفى أن تلك الطبعات الأولى قام بها أناس غير مسلمين، سواء أكانوا من الرهبان أو المستشرقين، وليسوا أهلاً للاحتجاج في هذا الباب، لا من حيث العدالة ولا من حيث الضبط، ومن ثم فلا حجة في عملهم هذا أصلاً، بل إن الطبعات التي طبعت في بلاد إسلامية لم تكن أول الأمر تلتزم بقواعد الرسم العثماني فلا يعول عليها، وقد بدأ التقيد التام بطباعة المصحف بالرسم العثماني في عام ١٩١٧م، وتم مصادرة كل ما

(١) د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة المستشرقين ١/ ٣٠٢.
(٢) وهو الدكتور يحيى محمود جنيد، انظر تفاصيل ذلك على مشاركة بموقع ttp://vb.tafsir.net
(٣) د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة المستشرقين ١/ ٣٠٣.

كتب بخلاف الرسم العثماني على إثر فتوى الأزهر الشريف، فطبع بإشراف نخبة على رأسهم شيخ المقارئ محمد علي خلف الحسيني[1].

ثم إنه لم يقل أحد قط إن نسخ المصحف المطبوعة لا يمكن أن يلحقها شيء من الأخطاء الطباعية، التي ترجع لسهو أو نسيان أو خطأ من قبل طابعيها وهم بشر عاديون، وإنما الحفظ الإلهي لكتابه المحفوظ في صدور المؤمنين، والمنقول بالتواتر، والمؤيد بالكتابة في المصاحف.

وآخر ما نشير إليه هنا، ولعله يكشف طرفاً من حقيقة هؤلاء المستغربين أمثال أركون، وتناقضاتهم المخزية في التعامل مع القرآن من جهة، ومع الكتب السماوية السابقة مثل التوراة من جهة أخرى، أن تحريف التوراة قضية دلت عليها نصوص القرآن[2]، وأيدتها دراسات لا تكاد تحصر لكثرتها، ومع ذلك فإننا نجد أركون في سياق كلامه عن قصص الأنبياء، يصف التوراة بالمصدر الموثوق والصحيح، بينما يتكلم عن الأخطاء والتشويهات والإلغاءات والإضافات التي يمكن أن توجد في النسخة القرآنية، ولعل من المهم أن نسوق نص كلامه بحذافيره، حيث قال: «إن مهمة التحليل التاريخي لا تتركز في الكشف عن المؤثرات التي أتت من مصدر موثوق وصحيح هو التوراة، وبالتالي إدانة الأخطاء والتشويهات والإلغاءات والإضافات التي يمكن أن توجد في النسخة القرآنية بالقياس إلى النسخة التوراتية، هنا يكمن كما هو معروف الهم الأساسي للنقد الفيلولوجي»[3].

(١) انظر: موقع http://vb.tafsir.net

(٢) مثل قوله تعالى: ﴿مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾ [النساء: ٤٦]، وقوله تعالى: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ﴾ [المائدة: ١٣].

(٣) محمد أركون: الفكر الإسلامي رؤية علمية ص١٣٠، وانظر في الرد عليه: د. محمود بن علي البعداني: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من علوم القرآن وأصول التفسير ٢/ ٧٢١.

وبالإضافة إلى موقف محمد أركون السابق والذي ذكرناه بشيء من التفصيل لخطورته، فقد تكرر القول بتحريف القرآن صراحة أو ضمناً عند علمانيين آخرين[١] من أمثال: هاشم صالح[٢]، وعبد المجيد الشرفي[٣]، ومحمد عابد الجابري[٤]، ولعل من أصرحهم في التعبير عن رأيه طيب تيزيني الذي نص على أن القرآن «خضع أثناء جمعه، وبتأثير من المصالح السياسية المتصارعة، خصوصاً للتكونات السياسية والأيديولوجية الإسلامية الناهضة - لعمليات أدت إلى اختراق متنه زيادة ونقصاناً»[٥].

ومن أقوال تيزيني الأخرى، والأصرح في الضلال والانحراف، والمصادمة لقطعيات الدين وثوابت الملة، ما زعمه من أن «الكثير من السور والآيات زيدت، أو نقصت، أو أبعدت، بحيث لم يعد صحيحاً - بالاعتبار الوثيقي التاريخي - أن يقال بأنه لم يطرأ على النص المعني أي تغيير، وبأننا نملك الآن هذا النص في حجمه الأساسي تماماً»[٦].

ولا يقل عن هذا الكلام سوءاً وجهلاً، ولا يتصور قط صدوره من مؤمن بالله ورسوله وكتابه ومعظم له، ما ذكره هاشم صالح من عدم وجود ما يصفه بنسخة محققة تماماً من القرآن الكريم، مما يجعل دراستنا له ناقصة، وفي ذلك يقول: «ما دمنا لم

---

(١) انظر: شاكير السحمودي: مناهج الفكر العربي المعاصر في دراسة قضايا العقيدة والتراث ص٥٧، ومصطفى باحو: العلمانيون العرب ص١٦٣، ود. هزاع بن عبد الله: محاولات التجديد في أصول الفقه ٢/ ٩٠٩، وأحمد قوشتي: موقف الاتجاه الحداثي من الإمام الشافعي ص٨٣.

(٢) انظر: تعليقه على كتاب أركون الفكر الأصولي واستحالة التأصيل هامش ص٢٩، ٤٤، وكتاب محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ص١٤٨.

(٣) عبد المجيد الشرفي وآخرون: في قراءة النص الديني ص٢٣.

(٤) محمد عابد الجابري: مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول ص٢٣٢.

(٥) طيب تيزيني: النص القرآني ص٦٥، وانظر أيضاً: ص٣٩٢، ٣٩٦.

(٦) المصدر السابق ص٢٥٣.

نتوصل بعد إلى نسخة محققة تماماً عن القرآن، فإن قراءتنا التاريخية له سوف تظل ناقصة، وعلى الرغم من كل الجهود التي بذلها الاستشراق، منذ نولدكه وحتى اليوم، إلا أن تحقيق القرآن لا يزال يعاني من ثغرات مهمة»[1].

ولا أظننا بحاجة لأن نطيل في بيان تهافت كلام مثل هذا ينتظر صاحبه نسخة محققة من القرآن، وكأنه مخطوطة تراثية ذات نسخ عدة، تحتاج لمن يراجع نسخها، ويثبت فروقها، ويتحقق من ألفاظها، وليس وحياً إلهياً محفوظاً بحفظ الله أولاً، ثم بنقل المسلمين المتواتر في الصدور والسطور عبر القرون، والمضحك في الأمر أن نولدكه وأضرابه من المستشرقين هم من تصدوا لمهمة التحقيق هذه، التي غابت عن الأمة كلها بقرائها ومفسريها ونحوييها ولغوييها وعلمائها من شتى الفنون!!

ومن العلمانيين الآخرين، الذين ظهر لديهم هذا التشكيك في سلامة القرآن الكريم، وحفظه حفظاً تاماً، حسن حنفي، والذي اعتبر القول بحفظ الله لكتابه من التغيير والتبديل نوعاً من الغلو الذي قال به اللاهوتيون المحافظون، وهو يورد احتمالاً يجعل المقصود بالحفظ هو الحفظ للمعنى، وتطبيقه في الواقع، وليس حفظ النص الحرفي المدون[2].

ومع أن فكرة الفصل بين حفظ المضمون دون الألفاظ فكرة متهافتة، وتتعارض مع عموم حفظ الذكر المذكور في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩] إلا أنها وجدت نوعاً من القبول عند العلمانيين كحيلة يموهون بها على قراء كتبهم.

---

(١) هاشم صالح: التعليق على كتاب أركون الفكر الأصولي واستحالة التأصيل هامش ص٤٥.
(٢) حسن حنفي: مقدمة ترجمة رسالة في اللاهوت والسياسة لاسبينوزا ص٢٢.

وقد تكررت هذه الفكرة المتهافتة عند عبد المجيد الشرفي، والذي اعتبرها فكرة منطقية، دون أن يسوق أي حجة على دعواه تلك، حيث قال: «فالنتيجة المنطقية التي تفرض نفسها، بناء على هذا الواقع التاريخي، الذي لا يماري فيه أحد أن الذكر الذي وعد الله بحفظه هو المحتوى وليس الظرف، هو مضمون الدعوة بما انطوت عليه من تبشير وإنذار، ومن توجيه وإرشاد، وليس الألفاظ والتعابير التي صيغت فيها تلك الدعوة، والتي دونت في ظرف معين»[1].

وفي أسلوب ماكر ومراوغ، أشار الشرفي إلى أن الروايات والخلافات حول وقوع التحريف «لا تعكس بالضرورة الحقيقة التاريخية بالمفهوم المعاصر لهذه الحقيقة، ولكنها يمكن كذلك أن تدل على أحداث معينة، واكبت عملية الجمع والتدوين، وجعلتها مشوبة ببعض النقائص، مثل أي عملية بشرية»[2].

كذلك ذكر سيد القمني أن هناك مؤاخذات كثيرة على ترتيب القرآن «واختلاف الكتابة للكلمة الواحدة بين آية وأخرى، وذهاب بعض الآيات، بل وبعض السور»[3]، أما هشام جعيط، فقد طرح رأيه المنحرف عبر إثارة عدد من الأسئلة فقال: «ولا ندري فعلاً هل أن ترتيب القرآن وعناوين السور كان من عمل النبي ذاته، أو من عمل لجنة عثمان؟ وهل وقعت زيادات في صلب النص، أي إقحام كلمات أو عبارات لم يبح بها النبي، أو حصل إسقاط لبعض العبارات نسيت أو لم تسجل؟ رأيي أن هذا محتمل في حالات قليلة، مثلاً: عبارة «وأمرهم شورى بينهم» لا تنسجم مع نسق الآية، التي وضعت فيها»[4].

---

(١) عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ ص٥٠.

(٢) عبد المجيد الشرفي وآخرون: في قراءة النص الديني ص٢٢، ٢٣.

(٣) سيد القمني: شكراً بن لادن ص١٩٤.

(٤) هشام جعيط: تاريخية الدعوة المحمدية في مكة ص٢٢، ٢٣.

وفي صفاقة، وتبجح لا حد له، جزم سعيد ناشيد بوقوع التحريف قائلاً: «نحن متأكدون من شيء واحد، هو أن حجم المصحف الذي وصلنا أصغر بكثير من حجم القرآن المحمدي، أي أنه أقل من مجموع الآيات التي نزلت على الرسول عليه السلام... هذا في الحد الأدنى الذي تؤكده شواهد النص. لكن الأمر في ما يبدو أكبر من ذلك، حيث ترجح الدراسات القرآنية أن تكون بعض الآيات أو السور قد ضاعت»[١].

ومثلما امتدت الطعون إلى القرآن الكريم، فقد امتدت إلى القراءات، في تقليد ممجوج للمستشرقين الذين أثاروا الأراجيف حولها[٢]، وقد ادعى بعض العلمانيين أنه تم التلاعب بالقراءات، وفي ذلك يقول أركون: «نحن نعلم كيف أن قراءات القرآن كانت قد شذبت، أو تم التقريب والمواءمة بينها بشكل تدريجي، ونقصد بذلك أنهم غربلوها ونخلوها، واختاروا منها بعض العناصر وحذفوا بعضها الآخر، من أجل التوصل إلى إجماع أرثوذكسي»[٣]، وهو يتحسر على ما يدعي أنه قرارات مؤسفة، نجمت عن جمع المصحف في عهد عثمان، ومنها «القضاء على المجموعات الفردية السابقة، وعلى المواد التي كانت بعض الآيات قد سجلت عليها، التعسف في حصر القراءات في خمس، حذف مجموعة ابن مسعود المهمة جداً وهو صحابي جليل»[٤].

---

(١) سعيد ناشيد: الحداثة والقرآن ص٦٤، ٦٥.

(٢) ولنولدكه، وجولد تسيهر، الكثير من الكلام في هذا الباب، فانظر: كتاب نولدكه: تاريخ القرآن ص٥٥٥، ترجمة جورج تامر، وانظر نقداً مفصلاً لآراء جولد تسيهر في: كتاب د. محمد حسن جبل: الرد على المستشرق اليهودي جولد تسيهر في مطاعنه على القراءات القرآنية، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

(٣) محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني هامش ص٧٢، وانظر في الرد عليه: د. عادل الشدي: الاتجاهات المنحرفة في التفسير في العصر الحديث ص١٩٨.

(٤) محمد أركون: الفكر العربي ص٣١.

ولا شك أن كلام أركون هذا ينم عن جهل مخز وفاضح بعلم القراءات، والخلط بين ما يعرف بالقراءات التفسيرية الموجودة في مصاحف بعض الصحابة كابن مسعود(١)؛ والأحرف السبعة، والقراءات السبع أو العشر، والعجيب أن أركون يدعي أنه تم حصر القراءات في خمس، وهو قول لا أدري من أين أتى به، ولم يقل أحد من العلماء المعتبرين إن الأحرف أو القراءات خمس فقط، بل الأحرف كما هو معروف سبعة، أما القراءات فالمتواتر منها سبع، ثم هناك غيرها ثلاث أخرى، بحيث يصل مجموعها إلى عشر، وليس خمساً فقط (٢).

كذلك يظهر جلياً أن التجربة الغربية بأفكارها ومصطلحاتها في التعامل مع الكتاب المقدس كانت حاضرة في ذهن أركون، وقد حاول إسقاطها على صنيع علماء القراءات، مع الإغفال المتعمد لقواعد هذا العلم، وشروط اعتماد القراءة، وضرورة صحة سندها، وكون هذا العلم مبنياً على نقل الثقات عن الثقات، ممن جمعوا بين رسوخ العلم وصدق الدين، والذي يحول بينهم وبين التلاعب أو العبث بنقل كتاب الله سبحانه.

ولم يقتصر الطعن في القرآن من قبل غلاة العلمانيين على الجوانب المتعلقة بنقله وحفظه وقراءاته، بل امتد الطعن أيضاً إلى الجوانب المتعلقة بمضمون القرآن ومعانيه،

---

(١) وفي الكلام عن المصاحف المنسوبة لبعض الصحابة، انظر عرضاً مفصلًا لهذه المسألة عند: محمد عبد الرحمن الطاسان: المصاحف المنسوبة للصحابة والرد على الشبهات المثارة حولها، عرض ودراسة، دار التدمرية، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.

(٢) انظر في الكلام عن المقصود بالأحرف السبعة والقراءات: د. محمد أبو شهبة: المدخل لدراسة القرآن الكريم ص١٦٦، ود. شعبان محمد إسماعيل: القراءات أحكامها ومصدرها ص٢٢، ٢٧، ود. السيد رزق الطويل: مدخل في علوم القراءات ص٢٧، ود. نبيل بن محمد إبراهيم: علم القراءات، نشأته، أطواره ص١٧، ٢٦، وصبري الأشوح: إعجاز القراءات القرآنية: دراسة في تاريخ القراءات واتجاهات القراء ص١٣.

وسلامتها من التناقض أو الاختلاف، حيث افترى بعضهم فرية كاذبة خاطئة، حين زعم أن في القرآن الكريم آيات متناقضة ومتعارضة لا يمكن الجمع بينها.

وممن صرح بذلك هشام جعيط، والذي ادعى احتواء القرآن وكل الأديان الكبرى على التناقضات فقال: «إن احتواء القرآن على قانون، وأخلاقية، وحتى على تناقضات، أكسبه تأثيراً عظيماً ومعنى مطلقاً. فالتناقضات موجودة في كل الأديان الكبرى، وهي التي تجعلها تجيب على كل تساؤل، وتتجه إلى كل الأفراد والجماعات، بتعدد حاجاتهم ورؤاهم، ومع تناقض عقولهم، وأهوائهم»[1].

وممن تبنى هذه المقولة المنحرفة أيضاً: طيب تيزيني، الذي انتقد صنيع أهل العلم المتقدمين في دفع التعارض المتوهم بين بعض آيات القرآن، بحملها على أنها من قبيل الناسخ والمنسوخ، أو المحكم والمتشابه، لكن تيزيني يرفض ذلك، بحجة أنه كان من الممكن قبوله لو حدث في مراحل تاريخية متعاقبة، ولو أن ما يصفه بتطور شخصية محمد ﷺ كان على صورة متتابعة، وليست خطية ذات بعد واحد، لكن ما هو واقع بالفعل على حد زعمه أنه «في المرحلة الواحدة توجد آيات متناقضة متعارضة، تناقضاً وتعارضاً لا يمكن التشكيك فيهما من قبل من يملك حداً ضرورياً من الفهم اللغوي العربي، بل كيف سيكون الموقف حين نواجه في السورة الواحدة، بل في الآيتين المتتاليتين نصين متناقضين»[2].

ولا يخفى ما في هذا الكلام من دعاوى باطلة لا دليل عليها مطلقاً، ولم يأت تيزيني بمثال واحد يؤيد صحة زعمه، وقد رد الله سبحانه في كتابه المحكم على تلك الأكذوبة المفتراة، والزاعمة أن في القرآن تناقضاً أو اختلافاً، فقال سبحانه:

---

(١) هشام جعيط: الوحي والقرآن والنبوة ص١٠.

(٢) طيب تيزيني: النص القرآني ص٢٤٩ - ٢٥١.

﴿أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً﴾ [النساء:٨٢] كما أخبر سبحانه عن كتابه أنه ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: ١] فكيف يتضمن اختلافاً أو تناقضاً، بل هو كما قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ ﴿٤١﴾ لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: ٤١، ٤٢].

وليس هذا الافتراء من تيزيني بجديد، بل سبقه إليه نفر من الملحدين القدامى تحدث عنهم ابن قتيبة المتوفى (٢٧٦هـ) فقال: «وقد اعترض كتاب الله بالطعن ملحدون ولغوا فيه، وهجروا، واتبعوا ﴿ما تَشابَهَ مِنْهُ ابْتِغاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ بأفهام كليلة، وأبصار عليلة، ونظر مدخول، فحرّفوا الكلام عن مواضعه، وعدلوه عن سبله، ثم قضوا عليه بالتّناقض، والاستحالة، واللّحن، وفساد النّظم، والاختلاف، وأدلوا في ذلك بعلل، ربما أمالت الضّعيف الغمر، والحدث الغرّ، واعترضت بالشبه في القلوب، وقدحت بالشكوك في الصدور»[1].

وقد ساق ابن قتيبة رداً إجمالياً على هذه الشبه فقال: «ولو كان ما نحلوا إليه على تقريرهم وتأوّلهم - لسبق إلى الطعن به من لم يزل رسول الله، صلّى الله عليه وآله وسلّم، يحتجّ عليه بالقرآن، ويجعله العلم لنبوّته، والدليل على صدقه، ويتحداه في موطن بعد موطن، على أن يأتي بسورة من مثله، وهم الفصحاء والبلغاء، والخطباء والشعراء، والمخصوصون من بين جميع الأنام بالألسنة الحداد، واللّدد في الخصام، مع اللّب والنّهى، وأصالة الرّأي. وقد وصفهم الله بذلك في غير موضع من الكتاب، وكانوا مرّة يقولون: هو سحر، ومرة يقولون: هو قول الكهنة، ومرة: أساطير الأولين،

(١) ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن ص٢٢.

ولم يحك الله تعالى عنهم، ولا بلغنا في شيء من الروايات - أنهم جدبوه[1] من الجهة التي جدبه منها الطاعنون»[2].

وإضافة لهذا الرد الإجمالي، فثمة ردود تفصيلية ومؤلفات كثيرة لأهل العلم في توضيح وبيان كل ما ثار حوله إشكال من آيات القرآن، أو ادعى المرجفون أنها مختلفة أو متناقضة[3]، ومن تلك المصنفات: كتاب الإمام أحمد بن حنبل «الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكت فيه من متشابه القرآن وتأولته على غير تأويله»، وكتاب ابن قتيبة «تأويل مشكل القرآن»، وكتاب القاضي عبد الجبار «تنزيه القرآن عن المطاعن»، وكتاب الشيخ محمد الأمين الشنقيطي «دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب»، وغير ذلك الكثير.

---

(١) أي عابوه وذموه، انظر: مادة «جدب» عند الفيروز آبادي: القاموس المحيط ١/ ٦٦، وابن منظور: لسان العرب ١/ ٢٥٧.

(٢) ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن ص٢٢، ٢٣.

(٣) وقد جعل السيوطي النوع الثامن والأربعين من أنواع علوم القرآن في مشكله وموهم الاختلاف والتناقض، انظر: الإتقان ٣/ ٨٨، وانظر عرضاً لأهم ما صنف في مشكل القرآن في: كتاب عبد الله بن حمد المنصور: مشكل القرآن الكريم ص٢٦.

المبحث الرابع

توظيف أسباب النزول، لإثبات وقتية الأحكام الشرعية، وقابليتها للتغيير

وقد بنى العلمانيون على الأساسين المنحرفين السابقين، اللذين عرضنا لهما وهما: القول بتاريخية النصوص، وبشرية القرآن الكريم وأنسنته؛ أساساً ثالثاً لا يقل ضلالاً وانحرافاً، ويتلخص في أنه طالما تقرر تاريخية النصوص وارتباطها بزمان وبيئة معينة، وكونها منتجاً ثقافياً ونصاً بشرياً إنسانياً، فلا مجال مطلقاً للقول بعمومها، وصلاحيتها للتطبيق في كل زمن ومكان، وإنما هي نصوص وقتية، كانت صالحة للبيئة التي نزلت فيها، ثم لم تعد صالحة بحال لزماننا هذا الذي تقدمت فيها الأحوال العلمية والاجتماعية والاقتصادية تقدماً مذهلاً.

والنتيجة المترتبة على ذلك أنَّ ما تضمنته النُّصوصُ الشَّرعيَّةُ من أوامر ونواه، وحلال وحرام، إنَّما كانت موجَّهةً إلى الناس الموجودين في زمن نزول الوحي، وأمَّا مَن جاء بعدَهم، وعاش واقعاً غير واقعهم فلا يشمله النص الشرعي، وإذا تغيرت أوضاع الناس في مجمل حياتهم - كما هو الأمر في حياة الناس اليوم - فإنَّ تلك الأحكام التي يتضمنها النص ليست متعلقة بهم أمراً ونهياً، ولهم أن يتدينوا فهماً وتطبيقاً بخلافها[1].

وقد أخذت الدعوة إلى وقتية الأحكام الشرعية وقابليتها للتغيير صوراً شتى، كما اعتمدت على العديد من المداخل والتبريرات، مع تفاوت في أسلوب القائلين بها، ما بين لهجة صريحة فجة، وأخرى تتسم بالمناورة والحرص على عدم صدمة جماهير القراء.

---

(١) انظر: محمد صالح المنجد: بدعة إعادة فهم النص ص٥٠، ٥١.

ومن نماذج ذلك ما ذهب إليه عبد المجيد الشرفي من إبقاء القرآن «سلطة مرجعية رئيسية، لكن في مستوى المقاصد لا الأحكام التفصيلية، وهو موقف يقبل بالخصوص أن يتعطل العمل بهذه الأحكام، على أساس أن هذا التعطيل أكثر وفاء لسياسة الإسلام التشريعية، من تطبيقها دون مراعاة اختلاف الظروف التاريخية»[1].

أما حسن حنفي فيعتبر نصوص الوحي «مجموعة من الحلول لبعض المشكلات اليومية، التي تزخر بها حياة الفرد والجماعة، وكثير من هذه الحلول قد تغيرت وتبدلت حسب التجربة على مقدار الإنسان وقدرته على التحمل، وكثير من الحلول لم تكن كذلك في بادئ الأمر، معطاة من الوحي بل كانت مقترحات من الفرد أو الجماعة ثم أيدها الوحي وفرضها»[2]، لكن هذا الواقع القديم الذي نزلت فيه الشريعة أول مرة قد «تجاوزه التشريع إلى واقع أكثر تقدماً، في حين أن واقعنا الحالي الذي يقام التجديد عليه لم يتخطاه أي تشريع بعد، وتظل كل التشريعات أقل مما يحتاجه، ويظل هو متطلباً لأكثر مما تعطيه التشريعات»[3].

وينطلق نصر أبو زيد من القول بتاريخية القرآن إلى التدليل على أننا ملزمون باستعادة السياق التاريخي لنزول القرآن، من أجل أن نتفهم مستويات المعنى وآفاق الدلالة، وبذلك نستطيع التمييز في مجال الأحكام والتشريعات بين مستويات لم ينتبه لها أسلافنا[4].

وإذا تساءلنا عن ذلك الجديد الذي انتبه له أبو زيد، ولم ينتبه له أسلافنا، فسوف نجده يخترع تفرقة متهافتة، بين ما يعتبره الدلالة العامة الكلية للنصوص والدلالة

---

(١) عبد المجيد الشرفي: الإسلام والحداثة ص١٥٥، ١٥٦.

(٢) حسن حنفي: التراث والتجديد ص١٣٥، ١٣٦.

(٣) المصدر السابق ص٥٨.

(٤) نصر أبو زيد: دوائر الخوف في خطاب المرأة ص١١.

الجزئية الخاصة، وليست المشكلة في المصطلح نفسه، وإنما في النتائج المترتبة عليه، ومنها أن «بعض الدلالات الجزئية - خاصة في مجال الأحكام والتشريع - يسقطها تطور الواقع الاجتماعي التاريخي وتتحول من ثم إلى شواهد دلالية تاريخية»[1].

وبالطبع فليس هناك معيار موضوعي لتلك الدلالات التي أسقطها تطور الواقع، سوى أنها لا تتناسب مع العقلية العلمانية الحداثية، ولا تتماشى مع ثقافة الغرب، التي صارت الثقافة المهيمنة، والحاكمة على مقاييس تلك النخب المتغربة.

وقد ابتدع محمد شحرور مصطلحاً جديداً غير تاريخية النص، وهو ما يسميه بالنص التاريخي، والذي لا يؤخذ منه أي أحكام شرعية، حيث قال: «النص التاريخي حسب التنزيل يحمل صفة العبرة ولا يحمل أي تشريع»[2]، وبعد أن يفرغ شحرور آيات القرآن - التي يصفها بالتاريخية - من كونها تشريعاً دائماً ولازماً، ينتقل إلى ما سنه الرسول ﷺ من أحكام، وما حفلت به سنته من تشريعات، تتضمن أوامر ونواهي، حيث يعطلها تماماً، ويرى أن السنة النبوية القولية بمتواترها وآحادها للاستئناس فقط، لأنها أحكام تتغير بتغير الزمان والمكان، كما أن تعامل الرسول مع التنزيل الحكيم وتطبيقه لآيات الأحكام كان تطبيقاً نسبياً تاريخياً، من خلال الصيرورة التاريخية للعرب في شبه جزيرتهم، أي في حدود التاريخ والجغرافيا، وضمن مستواهم الاجتماعي والمعرفي، وليس له صفة الإلزام ولا الدوام، كما لا يصح القياس عليه، بل يبقى الأساس في آيات الأحكام هو الاجتهاد والعقل[3].

---

(١) نصر أبو زيد: نقد الخطاب الديني ص٢١٠.

(٢) محمد شحرور: تجفيف منابع الإرهاب ص٣٩.

(٣) انظر: محمد شحرور: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي ص٦٣، ٦٤، وتجفيف منابع الإرهاب ص٤١.

ويدعو حسين أحمد أمين إلى «تفهم الظروف التاريخية والاجتماعية والاقتصادية التي أحاطت بهذا الحكم أو ذاك، وبيان ضرورة تغير الحكم لسقوط علته بتغير الظروف، وفق القاعدة الفقهية القائلة بأن الحكم يدور مع العلة وجوداً وعدماً»[(١)]، وهو يهاجم الفقهاء ممن كان الواجب عليهم - في رأيه - أن يعلنوا صراحة «أن بعض أحكام القرآن والسنة قد قصد بها التصدي لعلاج شرور وثيقة الصلة بالمجتمع الجاهلي»[(٢)].

وكعادة سيد القمني في عرض آرائه بكل فجاجة، ودون لجوء للمناورة أو التحايل - كما هي طريقة بعض العلمانيين الآخرين - نجده يتبنى القول بأن القراءة الزمانية والمكانية لآيات القرآن الكريم هي الأمثل؛ لأن تلك الآيات كانت صالحة في زمانها، ومتوافقة مع واقعها، ومنسجمة مع محيطها، وأي دعوة إلى تطبيقها اليوم تصبح عزفاً نشازاً، يفتئت على الله وعلى قرآنه، وبهذه التاريخية تنعدم صلاحية القرآن لكل زمان ومكان، وتظل الآيات معبرة عن زمن مضى في تاريخ المسلمين[(٣)].

وأحكام الحدود والجنايات كلها في رأي محمد الشرفي، لا علاقة لها بالدين، وليست منه في شيء، وهي من نتاج الفقهاء، وقد «نشأت في ظروف تاريخية معينة، وينبغي أن يتم اليوم تجاوزها، بالنظر إلى زوال الظروف التي أدت إلى سنها»[(٤)].

ولم ينفرد بتلك الدعوة الباطلة إلى وقتية الأحكام الشرعية، العلمانيون من أصحاب المشاريع الحداثية وإعادة قراءة النص الديني فحسب، بل قال بها نفر

---

(١) حسين أحمد أمين: حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة ص٧٥، ٧٦.

(٢) المصدر السابق ص٥٣.

(٣) سيد القمني: مقال بمجلة روز اليوسف العدد ٣٩٦٤ بتاريخ ٢٩/ ٥/ ٢٠٠٤ نقلًا عن منصور أبو شافعي: التنوير بالتزوير ص٩٠.

(٤) محمد الشرفي: الإسلام والحرية، سوء الفهم التاريخي ص٧٢.

سابقون منهم الطاهر الحداد[1] الذي بشر بالتاريخية المطلقة للشريعة، واستثنى من ذلك العقائد ومكارم الأخلاق وقيم العدالة، أما الثوابت الأخرى مما يسلك في دائرة القطعيات، فلا ضير أن يشملها التغيير بحسب الزمان والمكان، لأنها مرتبطة بسياقها التاريخي في الإسلام الأول، ولا تتعداه إلى اللحظة المعاصرة[2].

وثمة علمانيون آخرون من مرحلة ما قبل ظهور مشاريع إعادة القراءة الجديدة نادوا بفكرة وقتية الأحكام الشرعية، ونضرب مثالاً لذلك بمقالات محمد النويهي التي كتبها بعد هزيمة يونيه ١٩٦٧م[3] ونشرت تحت عنوان «نحو ثورة في الفكر الديني».

وفي هذا الكتاب قرر النويهي مبدأ وقتية الشريعة وقابليتها للتغيير بصورة صريحة، ورأى أن «كل التشريعات التي تخص أمور المعاش الدنيوي، والعلاقات الاجتماعية بين الناس التي يحتويها القرآن والسنة - دعك من سائر مراجع التشريع الإسلامي - لم يقصد لها الدوام وعدم التغير، ولم تكن إلا حلولاً مؤقتة، احتاج لها المسلمون الأوائل، وكانت صالحة وكافية لزمانهم وبيئتهم، فليست بالضرورة ملزمة لنا، ومن حقنا بل من واجبنا أن ندخل عليها من الإضافة والحذف والتعديل والتغيير ما نعتقد أن تغير الأحوال يستلزمه، وما نعتقد أنه الآن أكفل بتحقيق الغايات الإسلامية العليا»[4].

ويبدو أن التقعيد السابق على ضلاله وانحرافه ومصادمته لقطعيات الشريعة وثوابت الدين لم يكف النويهي، فراح يقرر تقعيداً آخر لا يقل في خطورته عن سابقه، حيث قال: «حتى تلك الأحكام القرآنية التي كانت في عهد الرسول من بابي الفرض والحرام، ليس من الضروري أن تبقى كذلك، بل يجوز لنا - ويجب علينا - أن ننقلها

(١) وقد احتفى نصر أبو زيد بآراء الطاهر حداد، انظر: دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة ص٦٧.

(٢) د. قطب الريسوني: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر ص٢١٠،

(٣) انظر: مقدمة كتابه: نحو ثورة في الفكر الديني ص١٠.

(٤) المصدر السابق ص١٥٣.

إلى بابي الندب والكراهة أو باب المباح، ما دمنا في هذا كله لا نخالف الغايات التي رفع القرآن منارها»[١].

وثمة ملاحظة جديرة بأن نشير إليها هنا، حول الاختلاف الواضح بين الموضوعات التي تسلطت عليها تأويلات المتقدمين من المتكلمين والفلاسفة - إذا ما استثنينا الباطنية - وتأويلات العلمانيين والحداثيين في الوقت الحاضر.

فتأويلات المتقدمين كانت تدور غالباً حول قضايا الصفات، والقدر، والبعث والمعاد، وحقيقة النبوة والغيبيات، أما الشرائع فقد كانوا معظمين لها[٢] في الجملة، وكان الفلاسفة منهم يرون «أنه لم يقرع العالم ناموس أفضل من ناموس محمد ﷺ وكان هذا موجب عقلهم وفلسفتهم»[٣].

أما تأويلات المعاصرين، فقد امتدت إلى جانب الشرائع، وصارت تهتم اهتماماً شديداً بالقضايا التي يشعرون فيها بوجود تعارض بين نصوص الوحي وثقافة الغرب الغالب[٤]، ومن أمثلة ذلك قضايا «المصلحة المرسلة، والمقاصد والحدود الجنائية، والربا، والحجاب، والقوامة، والولاء والبراء، وأحكام الذميين، والحسبة على المنكر، والموقف من المخالف، ومنزلة العلوم الدنيوية، ونحوها من قضايا التشريعات العملية»[٥].

وقد وظف العلمانيون أسباب النزول باعتبارها مدخلاً مهماً، يقررون من خلالها أولوية الواقع على النص، وتقديم المصلحة على النص، وإمكانية اختيار ما شاؤوا من أحكام ونبذ أخرى، بحجة أنها لم تعد مناسبة لظروف الناس وعصرهم الحاضر.

(١) المصدر السابق ص١٥٣.
(٢) انظر: إبراهيم السكران: سلطة الثقافة الغالبة ص٤٤.
(٣) ابن تيمية: منهاج السنة النبوية ١/ ٣١٧.
(٤) انظر: إبراهيم السكران: سلطة الثقافة الغالبة ص٢١.
(٥) المصدر السابق ص٤٥.

ومن نماذج ذلك ما ذهب إليه حسن حنفي من تفسير لمعنى الوحي ينزع عنه معنى التكليف والإلزام، ويجعله قابلاً للتعديل والتغير، وناشئاً عن الواقع ومتطلباته، حيث قال: «الوحي ذاته مجموعة من الآيات نزلت إبان ثلاثة وعشرين عاماً، كل آية أو مجموعة من الآيات تمثل حلاً لموقف معين في الحياة اليومية لفرد، أو لجماعة من الأفراد»[١].

وإلى جانب هذا التفسير الخطير لمعنى الوحي، فقد فسر حسن حنفي أسباب النزول وما يستفاد منها بتفسير يؤول إلى فتح الباب على مصراعيه للتخير والانتقاء من الأحكام الشرعية كيفما شئنا: إبقاء وتعديلاً، وتغييراً وتبديلاً، حيث رأى أن أسباب النزول تعني «أننا نختار من الوحي في كل مناسبة ما نجد فيه حلاً لمشاكلنا ومآسينا»[٢]. ويستفاد من هذه الأسباب أيضاً أولوية الواقع على النص، وتقديم المصلحة على النص، وأن بإمكانية العقل أن يدرك ما هو الأنفع والأصلح للناس، ومن ثم اختيار ما يناسبهم من أحكام، وترك ما لا يناسبهم[٣].

وهكذا يخلص حسن حنفي إلى تقرير قاعدة في غاية الخطورة، تنسف أي حاجة للوحي أو الشرع، وتجعل الواقع هو الأصل والمقدم، وكل ما سواه فرع وتابع، وفي ذلك يقول حرفياً: «فالواقع هو الذي يفرض نفسه، وهو أبلغ من كل نص يختلف في تفسيره المتحذلقون كل على هواه دفاعاً عن مصلحته، الواقع هو مصدر النص ومنبعه، والبداية بالواقع هو الرجوع إلى المنبع والمصدر والأساس»[٤].

---

(١) حسن حنفي: التراث والتجديد ص١٣٥.

(٢) حسن حنفي: الدين والثورة في مصر، الجزء السابع، اليمين واليسار في الفكر الديني ص٧٤.

(٣) المصدر السابق ٧٢، ٧٣.

(٤) المصدر السابق ٧٣، ٧٤.

ووجود النص لا يمثل أدنى مشكلة عند هؤلاء العلمانيين، لأن هذا النص مفتوح وفضفاض، وقابل لأن يملأ بما شئنا من معان، وكما يقول حسن حنفي: «إن النص بطبيعته مجرد صورة عامة، تحتاج إلى مضمون يملؤها، وهذا المضمون بطبيعته قالب فارغ، يمكن ملؤه من حاجات العصر، ومقتضياته»[1].

ولدى محمد سعيد العشماوي نجد تقعيداً منحرفاً وغير مسبوق، وتوظيفاً خاطئاً لأسباب النزول في إثبات وقتية الأحكام، وتغيرها وتبدلها، والمقصود بوقتية الأحكام عنده «تعليق الحكم بعد فترة معينة، لكونه حكماً وقتياً يتصل بزمان معين ومكان محدد»[2]، وهو يزعم أن الأحكام الشرعية «لم تنزل في القرآن مرة واحدة، وإنما كان الحكم ينزل إذا ما وجد سبب له، وبمعنى آخر كان الحكم ينزل عندما تحدث واقعة تستدعي وجود حكم لها، فما لم يوجد من الوقائع - على عهد النبي وفي فترة التنزيل - لم ينزل بشأنه حكم، وإنما ترك لاجتهاد الأمة»[3]، ثم خلص العشماوي من هذا الكلام إلى المقصد الذي يريده، وهو أن «الأحكام كانت تتغير بتغير الأسباب، أو بتبدل الوقائع، بحيث ينسخ (يلغي) الحكم اللاحق الحكم السابق»[4].

ولا أظننا بحاجة لأن نطيل في بيان تهافت دعوى العشماوي بأن ما ليس له سبب نزول فلا حكم له، فتلك فرية لم يقل بها أحد قط، وهي تؤول إلى تعطيل الشطر الأعظم من آيات القرآن وأحكامه، وتجعل من الشريعة مجرد أحكام تاريخية ومحلية، ومقصورة على واقع المسلمين في مكة والمدينة، إبان نزول الوحي ولا تعم سائر المكلفين، وهذا ما تبناه العشماوي بالفعل، حيث ذهب إلى أن كل آيات الأحكام تتعلق بحادثة بذاتها،

---

(١) حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ١/ ٣٧٤.

(٢) محمد سعيد العشماوي: حقيقة الحجاب وحجية الحديث ص٤١، ١٠٠.

(٣) محمد سعيد العشماوي: الشريعة الإسلامية والقانون المصري ص٤١.

(٤) المصدر السابق ص٤١.

وهي مخصصة بأسباب النزول ولا بد أن تفسر بها وليس بعموم ألفاظها، ومن ثم فهي ليست مطلقة بل مؤقتة ومحلية تنطبق في وقت محدد، وفي مكان بعينه[1].

ولا يكتفي العشماوي بإثبات قابلية الأحكام للتغير، والتبدل، والتطور، بل إنه - بكل فجاجة - يجعل ذلك معنى الشريعة ومقصد الدين، فيقول: «ولا بأس من الاجتهاد، ووضع أحكام جديدة تلائم الظروف المتغيرة، بل إن الاجتهاد بالرأي، ومسايرة الأحكام لمقتضى التطور الاجتماعي، هو معنى الشريعة الذي قصد إليه الدين، واستهدفه الشارع الأعظم»[2].

ومن مواقف العلمانيين الصريحة في توظيف أسباب النزول لإثبات وقتية الأحكام الشرعية، وتبدلها، وتغيرها، ما ذهب إليه سعيد ناشيد من أن «المضامين المعرفية والتشريعية المحضة للنص الديني آيلة إلى التبدل أو الزوال، بل لعلها تبدلت، وزال بعضها بزوال أسباب نزولها»[3].

ومن نماذج الأحكام الآيلة للتبدل عنده، والتي تنتظر شهادة الوفاة، ما يصفه - بكل صلافة وسوء أدب - بالأحكام «البدوية والبدائية، من قبيل القصاص والفيء، والحدود، والجزية، والسبي، والرجم أو الجلد، وكل ما ينتمي إلى أزمنة ما قبل الدولة، بل بالأحرى ما قبل دولة القانون»[4].

وللتملص من الأحكام الشرعية الواردة في السنة النبوية، وتبرير عدم وجوبها والقول بوقتيتها، وقابليتها للتغيير والتبديل، لجأ العلمانيون إلى حيل شتى، من أشهرها

---

(١) انظر: محمد سعيد العشماوي: جوهر الإسلام ص١٣٠، ود. محمد عمارة: النص الإسلامي بين التاريخية والاجتهاد ص٥.

(٢) محمد سعيد العشماوي: الشريعة الإسلامية والقانون المصري ص٤٧.

(٣) سعيد ناشيد: الحداثة والقرآن ص٢٧.

(٤) انظر: سعيد ناشيد: الحداثة والقرآن ص٢٩.

بالطبع الطعن في حجية السنة بأسرها، والتشكيك في وثاقة نقلها، والادعاء بأن جل إن لم يكن كل الأحاديث قد تم انتحالها، ووضعها في فترة زمنية متأخرة لنصرة مذاهب وآراء فقهية معينة، أو التبرير لمواقف سلطوية أو سياسية، وكذا الزعم بأن الإمام الشافعي رحمه الله هو أول من أسس القول بحجية السنة في الفكر الإسلامي، ورسخ لتلك الفكرة واستدل لها، وتلقفها كل من جاء بعده من العلماء، وهو تجاهل صارخ من هؤلاء العلمانيين لأدلة القرآن الدالة على وجوب طاعة الرسول ﷺ واتباع سنته، وهو الأمر الذي أجمعت عليه الأمة كلها، قبل الشافعي وبعده.

ومن تهويمات محمد شحرور، وقواعده التي اخترعها، دون أن يكلف نفسه ذكر أي حجة أو برهان عليها، ما قرره تجاه أحاديث السنة المتضمنة لأحكام تحليل وتحريم، حيث ذهب إلى أن «علينا اعتبار كل الأحاديث المتعلقة بالحلال والحرام والحدود، التي لم يرد نص فيها في الكتاب، على أنها أحاديث مرحلية، مثل: الغناء والموسيقى والتصوير، واعتبارها أحاديث قيلت في حينها، بحسب الظروف السائدة»[(١)].

وإضافة للتشكيك في حجية السنة عموماً، أو وثاقة نقلها على وجه الخصوص، فثمة مسلك آخر لجأ إليه بعض العلمانيين - وهو عبد الجواد يس - لإثبات عدم لزوم أحكامها، بناء على وضع مفهوم جديد لها، يقوم على أن السنة لم يكن لها إلا معنى واحد هو «تطبيقات الرسول العملية في أرض الواقع لمبادئ القرآن الكلية، أي للمطلق الديني، وهي بهذا المعنى بمثابة نموذج مباشر للتفاعل بين الاجتماع والدين»[(٢)].

وبهذه الطريقة المنحرفة انتهى يس إلى أن أحاديث السنة - حتى ما صح منها - ليست «نصاً في ذاته، بل حالة تطبيقية فرعية وجزئية لا يصلح الاعتماد عليها، لاستنباط

---

(١) محمد شحرور: الكتاب والقرآن ص٥٧٢.

(٢) عبد الجواد يس: الدين والتدين ص٢٦.

حكم مجرد، صالح للإلزام المؤبد، وإن صحت الإفادة منه في الاستئناس الفقهي أو التاريخي، ولكنها في مجموعها لا تمثل نصاً كلياً من حيث هي لا تتمتع بخصائص النص الكلي الموضوعية»[1].

ويصل التهور والمجازفة عند الرجل إلى الادعاء بأن السنة - كنص واجب الاتباع - لم يكن لها وجود أصلاً في الفكر الإسلامي قبل الشافعي، حيث لم يوجد حينئذ «نص سني، لأن السنة لم تكن نصاً، ورغم محاولات التأويل الدفاعية التي لا تزال تقدمها مدرسة الرواية، والتي تقوم على إسناد الروايات بأثر رجعي إلى الرسول ومن ثم إلى الوحي، نحن حيال فعل بشري اجتماعي وتاريخي، أوجد نصاً لم يكن موجوداً»[2].

ومما يجدر ذكره هنا أن دعوى أولية الشافعي في التأسيس لمبدأ حجية السنة داخل الفكر الإسلامي قد تكررت بصورة لافتة للنظر عند العلمانيين والحداثيين العرب، وهم في ذلك متابعون للمستشرقين الذين أشاعوا تلك الفرية أول مرة، وزعم نفر منهم أن جميع المدارس الفقهية القديمة، فضلاً عن أهل الكلام قد عارضت السُّنَّة، وقاومتها كعنصر جديد، ودخيل في مجال فقههم، حتى جاء الشافعي، وناضل لهدم تلك الفكرة[3].

ولا أدري كيف تصور هؤلاء العلمانيون - ممن يدعون العقلانية والموضوعية والمنهجية - أن شخصاً واحداً كالشافعي، توفي في أوائل القرن الثالث الهجري

(١) المصدر السابق ص٢٦.

(٢) المصدر السابق ص٢٦.

(٣) See:J.Schacht: The Origins Of Muhammadan Jurisprudence p.57. Oxford 1979.، وانظر: مناقشة كلامه عند د. ساسي سالم الحاج: نقد الخطاب الاستشراقي: الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية ١/ ٤٣١.

(٢٠٤هـ) أوتي سلطة عملية هائلة، جعلت كل المسلمين يذعنون لتقريراته غير المسبوقة، ودفعتهم للإقرار بحجية دليل كامل هو السنة، لم يكن له وجود من قبل، ولم يقتصر الأمر على أتباع الشافعي ومقلدي مذهبه، بل ترسخت الفكرة لدى مخالفيه داخل الإطار السني - من المالكية والحنفية - ولدى خصومه خارج الإطار السني من معتزلة وغيرهم، حتى صارت حجية السنة حقيقة مجمعاً عليها بين طوائف الأمة كافة؟ في ظني أن تلك الأفكار من الضحالة والسذاجة، بحيث يكفي عرضها وتصويرها للقارئ، لبيان تهافتها، دون أن يكلف المرء نفسه بكثير مناقشة، أو تفنيد لما اشتملت عليه من خلل ومغالطات!

ومن المداخل الأخرى الشائعة لدى العلمانيين للقول بوقتية الأحكام الشرعية وقابليتها للتغيير: فكرة تغير الظروف والأحوال، والتي تؤدي بدورها إلى تغير الأحكام الشرعية المبنية عليها، انطلاقاً من أن الشريعة وأحكامها ذات طابع تاريخي نسبي، مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالبيئة التي ظهرت فيها.

وقد اعتمد عادل ضاهر - أحد المتبنين للعلمانية في صورتها الصلبة والأشد تطرفاً - على هذا المدخل الخاطئ للتخلص من سائر أحكام الشريعة المرتبطة بالمعاملات، وفقاً لمعناها الأعم، وهو يسميها بالجزء الحياتي من الشريعة، أي الجزء الذي يتضمن القواعد التي تنظم المعاملات وتقرر العقوبات[١].

وهذا الجزء كله في رأيه لا يشتمل سوى على قواعد نسبية تاريخياً «لا تنبع من ماهية الإسلام الثابتة، أي من عقيدته، بل إنها ما أملته الظروف التي أحاطت بنشأة الإسلام، وبالبيئة التي نشأ فيها، وبحاجات أهل هذه البيئة، وما أشبه ذلك، وبما أن ظروف المسلمين اليوم هي غير ما كانت عليه، فالقواعد المطلوبة لتنظيم شؤون

(١) انظر: عادل ضاهر: اللامعقول في الحركات الإسلامية المعاصرة ص١٦، ١٧.

دنياهم، هي غير القواعد التي اقتضت تطبيقها الظروف السابقة»[1].

ولا يستنكف عبد المجيد الشرفي من التصريح بعدم قبوله لأحكام شرعية مجمع عليها بين علماء الأمة كافة - وهي وجوب القصاص، أو دفع الدية في القتل العمد - بحجة أن هذه الأحكام مرتبطة بظروفها التاريخية الخاصة، كما أن القيم المجتمعية التي نزلت فيها هذه الأحكام أول مرة قد تطورت، وهو ما يستلزم تطورها هي الأخرى[2].

كذلك ذهب نصر أبو زيد إلى أن «الأحكام والتشريعات جزء من بنية الواقع الاجتماعي في مرحلة اجتماعية تاريخية محددة، ويجب أن تقاس أحكام النصوص الدينية وتشريعاتها، وتتحدد دلالتها من ثم من واقع ما أضافته بالحذف والزيادة إلى الواقع الاجتماعي، الذي توجهت إليه بحركتها الدلالية الأولى»[3].

ونفهم من هذا الكلام أنه طالما أن الأحكام والتشريعات مرتبطة بواقع اجتماعي معين في مرحلة تاريخية محددة، فلا بد من تغير تلك الأحكام، إذا تغير هذا الواقع بشتى مكوناته الاجتماعية والسياسية والفكرية والاقتصادية.

ومن المداخل الأخرى التي تكررت كثيراً لدى العلمانيين، واتخذوها تكأة للقول بتغير الأحكام: قضية التفرقة بين الشريعة الإسلامية، والفقه الإسلامي، فالشريعة عند بعضهم إلهية، أما الفقه ففهم بشري من قبل علماء الدين عبر العصور.

ومع أن هذه التفرقة قد تقبل بعد تفصيل وتحرير لكلا المصطلحين، لكن الإشكال الحقيقي أننا إذا حاولنا البحث عن الحدود الفاصلة بين الأمرين، فسوف نجد تخليطاً شديداً، بحيث تكاد أحكام الدين كله تصير فقهاً ناتجاً عن آراء البشر وقابلاً للتعديل، أما

---

(١) المصدر السابق ص١٧.

(٢) انظر: عبد المجيد الشرفي: مرجعيات الإسلام السياسي ص٢٩.

(٣) نصر أبو زيد: النص السلطة ص١٣٥، ١٣٦.

الشريعة فليست سوى المبادئ العامة التي تشترك فيها كل الأديان والقوانين البشرية، مثل: العدل والمساواة والحرية، وما أشبه ذلك.

وقد حاول محمد شحرور الترويج لتلك الفكرة، حيث ذهب إلى أن الشريعة شيء والفقه شيء آخر تماماً، والفرق بين الأمرين عنده أن «الشريعة الإسلامية إلهية، بينما الفقه الإسلامي إنساني تاريخي»[١].

ولا يكتفي شحرور بقاعدة تغير الأحكام بتغير الأزمان، بل يخترع قاعدة جديدة، وهي تغير الأحكام بتغير النظام المعرفي، فيقول: «إذا كان علماء الأصول قد قرروا نظرياً مبدأ تغير الأحكام بتغير الأزمان، فإننا نقرر نظرياً وعملياً - بعونه تعالى - أن الأحكام تتغير أيضاً بتغير النظام المعرفي»[٢].

وهذا التطور المزعوم لا يقف عند حد ما، فالإسلام بمعناه العام قد تطور عبر الرسالات المختلفة، وقد وصلت البشرية إلى مرحلة من النضج أصبحت فيها تعتمد على نفسها في التشريع، بما يعني أنها لم تعد بحاجة إلى مصدر ديني يشرع لها[٣].

ويدعو إبراهيم فوزي - مثل غيره من العلمانيين - إلى الفصل بين الفقه والشريعة، واقتصار الشريعة على العبادات، وإخراج كل ما سواها من معاملات وحدود ونظام حكم وغير ذلك من مفهوم الشريعة، كما أنه لا بد لفهم الشريعة «من تجريد نصوصها من تلك الاجتهادات، ونزع الصفة الدينية عنها، ووضعها في النطاق التاريخي للعصر الذي ظهرت فيه، وتقويم أحكامها بالنسبة للمعطيات العلمية التي تقوم عليها التشريعات الحديثة، وإفراز ما يصلح منها للتطبيق في عصرنا، وما يجب إسقاطه منها

---

(١) محمد شحرور: تجفيف منابع الإرهاب ص٤٣.
(٢) المصدر السابق ص٤٣.
(٣) انظر: محمد شحرور: نحو أصول جديدة للفقه ص١٤٤.

بحكم التقدم العلمي والحضاري، الذي حققته البشرية في عصرنا في جميع مجالات الحياة»[1].

وبهذه الطريقة ينظر لأحكام الشريعة على أنها خاضعة للتطور والتغير، بتغير المجتمع، وتبدل حاجات الناس الاجتماعية، ومن الطبيعي أن «هذا التطور والتغير في الهيئة الاجتماعية من شأنه إحداث تغيرات في علاقات الناس مع بعضهم داخل المجتمع، تستدعي تنظيمها بقواعد حقوقية جديدة، تحل محل القواعد القديمة»[2].

ولا يقتصر الأمر عند هؤلاء العلمانيين على الفصل بين الفقه والشريعة فحسب، بل نجدهم يهاجمون بشدة الداعين لتطبيق الشريعة، واصفين إياهم بالأصوليين، الذين يستثيرون المشاعر الدينية لدى الجماهير من خلال إيهامهم أن الشريعة من الدين الإسلامي، أو أنها هي الدين الإسلامي نفسه، وأن التخلي عنها، والأخذ بالتشريعات الحديثة خرق للدين الحنيف، وابتعاد عنه[3].

وهكذا تتحول الدعوة إلى تطبيق شرع الله، وإقامة دينه وتطبيق أحكامه في الأرض عند هؤلاء العلمانيين إلى أصولية وتشدد، ومحاولة لاستثارة الجماهير، واللعب على عواطفهم الدينية المتأججة والطامحة لتطبيق شرع الله.

ومثلما وظف العلمانيون أسباب النزول للتدليل على وقتية الأحكام الشرعية، فقد وظفوا أيضاً مبحثاً آخر من مباحث علوم القرآن، وهو النسخ لإثبات أن الشريعة يمكن أن تتغير، وتتبدل أحكامها.

---

(١) إبراهيم فوزي: تدوين السنة ص١٢.
(٢) إبراهيم فوزي: تدوين السنة ص١٢.
(٣) المصدر السابق ص١١.

والإشكال الحقيقي - كما أشرنا سابقاً - ليس في مبدأ النسخ ذاته، فالأدلة على ثبوته ووقوعه أشهر من أن نطيل بذكرها، وإنما موضع النزاع فيمن يحق له النسخ، وهل ما زال ممكناً وباقياً، أم انتهى وأغلق بابه تماماً باكتمال التشريع، ولحوق النبي ﷺ بالرفيق الأعلى.

فعلماء الأمة قديماً وحديثاً على أن النسخ مرده إلى الشرع، وليس إلى عقول الناس أو اجتهاداتهم، ثم إن النسخ قد أوصد بابه تماماً بتمام الشريعة ووفاة المصطفى ﷺ، ولا يحل لأحد أن يزيد في الشريعة أو ينقص منها شيئاً[1].

أما العلمانيون والحداثيون، فالكثير منهم يتخذ من النسخ تكأة لإثبات إمكانية تغيير الأحكام الشرعية، وتبديلها وتطويرها، انطلاقاً من أن النسخ ليس مقصوراً على مرحلة البعثة النبوية، بل هو مستمر، ويحمل دلالة للأمة على تطوير الأحكام بحسب حاجاتها ومصالحها.

وثمة نماذج عدة على هذا المسلك العلماني، ومن ذلك ما قرره محمد شحرور من أن «غياب الناسخ والمنسوخ من الشرائع السماوية قبل محمد ﷺ، لأنها كانت شرائع حدية عينية مؤقتة، وكان البديل عن النسخ بعث رسول جديد، أما في الرسالة الخاتمة، فقد جعل الله سبحانه وتعالى الناسخ والمنسوخ تعليماً لنا، لنهتدي في تطوير التشريع ضمن حدوده»[2].

وهذا الكلام غير صحيح بالمرة، وما زعمه من أن الشرائع السابقة لم يكن فيها نسخ كلام باطل، ويكفي في بيان فساده قوله تعالى عن عيسى عليه السلام: ﴿**لِأُحِلَّ لَكُم**

---

(١) انظر: ابن حزم: مراتب الإجماع ص١٧٤، ١٧٥، ود. أحمد الطعان: العلمانيون والقرآن الكريم ص٥٢٢.

(٢) محمد شحرور: الكتاب والقرآن ص٤٧٦.

بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ﴾ [آل عمران: ٥٠]. وقد استفاض علماء المسلمين في بيان وقوع النسخ في الشرائع السابقة، وردوا على من زعم امتناع ذلك[١].

ويتخذ العشماوي من مبدأ النسخ دليلاً على «وقتية بعض الأحكام التي رأى الشارع الأعظم إلغاءها بعد أن استنفدت غايتها، أو تعدت وقتها»[٢]. ودلالة هذا المبدأ عنده لا تقتصر على الآيات المنسوخة فحسب، بل هو في رأيه «دليل على حركة المشرع الإسلامي إلى الأمام دوماً، وإلى المستقبل باستمرار، وهي الحركة التي يتعين على المسلمين أن يتعلقوا بها، وأن يتمسكوا بأسلوبها»[٣].

وعلى الشاكلة نفسها اعتبر خليل عبد الكريم النسخ دليلاً ومسوغاً لتغيير الأحكام وتطويرها، بحجة أن النصوص نفسها أقرت مبدأ النسخ وطبقته مئات المرات، إبان عقد واحد من السنين - العهد المدني - كما أيده ورسخه شيوخ الإسلام وحججه، وألفوا فيه عشرات الكتب، فكيف مع ذلك كله «يتسنى التمسك بحرفية النصوص لمدة أربعة عشر قرناً، ودون التفات إلى أسباب وروده، والظروف الحافة بها، وكافة الأنساق المعيشية التي كان عليها أول من تلقاها شفاهة، أليس من صالح النصوص ذاتها، والمخاطبين بها البحث والتمحيص والتدقيق في تلك الأمور جميعها، وذلك للنفاذ إلى المغزى المقصود منها، وتوظيفه على موجبات كل عصر، لأنه هو الجوهر واللب والعصارة»[٤].

---

(١) انظر: الشهرستاني: الملل والنحل ٢/ ١٦، وابن حزم: الفصل ١/ ٨٣، والزرقاني: مناهل العرفان ٢/ ١٨٦، ود. مصطفى زيد: النسخ في القرآن الكريم ١/ ٣٦، ود. محمد شعبان إسماعيل: نظرية النسخ في الشرائع السماوية ص٢٣، ٤٣.

(٢) محمد سعيد العشماوي: الإسلام السياسي ص٧٠.

(٣) المصدر السابق ص٧٠.

(٤) خليل عبد الكريم: الأسس الفكرية لليسار الإسلامي ضمن الأعمال الكاملة ص١١٠.

ويقترح المنصف عبد الجليل إعادة دراسة قضية الناسخ والمنسوخ بمنهجية جديدة تبين تحول التشريع وتغيره بتغيير أحوال المجتمع، ويتم ذلك من خلال دراستها «دراسة سوسيولوجية، تبين تحول التشريع بتغيير أحوال المجتمع، وإذا تم هذا علمنا أن عمل الفقيه وكذلك المشرع عمل مجتمعي بالأساس، لأن المجتمع هو الذي يلح على السلطة بأسئلته الحيوية»[1].

ومع أن جمال البنا من المنكرين بشدة لوجود النسخ في القرآن، فإنه يحاول تفسير النسخ تفسيراً ملتوياً، بحيث يصير دليلاً على إثبات وقتية الأحكام الشرعية وقابليتها للتغير والتبديل، وأن تكون محلاً لرغبات الأمم والشعوب المختلفة، إقراراً أو إلغاء[2].

والنسخ عند إبراهيم فوزي تعبير من الشريعة الإسلامية عن التغيرات التي تطرأ عليها، وهو يستنكر بشدة ما أجمعت عليه الأمة من امتناع النسخ بعد وفاة النبي ﷺ، داعياً إلى منع النسخ في العبادات، وإبقائه واستمراره في باب المعاملات، فيقول: «رجال الفقه الإسلامي قالوا بعدم جواز النسخ في الشريعة بعد وفاة النبي (ﷺ) وانقطاع الوحي، دون تمييز بين العبادات والمعاملات، وهذا القول يصح في العبادات، لأنها من الدين وهي ثابتة لا يعتريها تغيير ولا تبديل، مهما تغير الزمان والمكان، واختلفت مصالح الناس، ولكن هذا القول لا يبدو صحيحاً بالنسبة للمعاملات، التي هي بطبيعتها متغيرة ومتبدلة، تبعاً لتغير المجتمع، واختلاف مصالح الناس وحاجاتهم الاجتماعية بين زمان وآخر، وهي ليست من الدين في شيء»[3].

---

(١) المنصف عبد الجليل: المنهج الأنثروبولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي ضمن موافقات في قراءة النص الديني ص٥٦.
(٢) جمال البنا: تثوير القرآن ص٩٩.
(٣) إبراهيم فوزي: تدوين السنة ص١٣.

ومن المداخل التي وظفها العلمانيون وغلوا فيها أيضاً: قضية المصلحة، والتي جعلوها قنطرة أو معبراً للتخلص من كل حكم لا يتفق مع أهوائهم، بحجة أنه يتعارض مع المصلحة، وقد وصل الغلو ببعضهم إلى الدرجة التي لا يكتفي فيها بضرورة اعتبار المصلحة وعدم تعارض النص معها، بل جعل المصلحة مصدراً فوقياً، يتقدم كل ما سواه من المصادر.

ولحسن حنفي تقعيد خطير في هذا الباب، حيث جعل مصادر الشريعة كلها قائمة ومؤسسة على المصلحة، فقال: «تقوم مصادر الشرع كلها، المتفق عليها أو المختلف عليها، على مصدر واحد هو المصلحة، باعتبارها المصدر الأول للتشريع»[1].

ولا يخفى ما في هذا الكلام من غلو، وشطط، وتهور، وقلب لحقائق الأمور المتفق عليها بين الأمة كلها، حيث أجمعت على أن القرآن هو مصدر الدين الأول، وكلية الشريعة، وعمدة الملة، وأنه لا طريق إلى الله سواه، ولا نجاة بغيره، ولا تمسك بشيء يخالفه[2].

وبناء على هذا التأصيل المنحرف لحقيقة المصلحة، انتهى حسن حنفي، إلى تقديمها على الكتاب والسنة، فقال: «وإذا اتفق الكتاب والسنة والإجماع على المصلحة وجبت، وإن خالفاها وجب تقديم المصلحة عن طريق التخصيص، لأن المصلحة أساس الكل، والجزء لا ينقض الكل»[3]، ولم يتوقف الغلو والشطط في تقدير المصلحة ومكانتها عند هذا الحد، بل صارت لا يطاولها دليل، ولا يفوقها شيء، وبنص كلام حسن حنفي، فإن «إنكار الإجماع ممكن، ولكن إنكار المصلحة مستحيل، وتتعارض النصوص، في حين أن رعاية المصلحة متفق عليها»[4].

---

(١) حسن حنفي: من النص إلى الواقع ٢/ ٤٨٩.
(٢) الشاطبي: الموافقات ٤/ ١٤٤.
(٣) حسن حنفي: من النص إلى الواقع ٢/ ٤٩١.
(٤) المصدر السابق ٢/ ٤٩١.

والمصلحة عند محمد أحمد خلف الله أصل، والنصوص بما فيها القرآن الكريم فرع، والنتيجة الخطيرة المترتبة على ذلك التأصيل الباطل أن «النص القرآني إن لم يكن قادراً على تحقيق المصلحة تركناه، ولجأنا إلى الفكر البشري، فإن مدار النصوص على المصالح، فهي أصل والنصوص فرع»[(١)].

وانطلاقاً من أن مبدأ المصلحة يقف دائماً وراء كل تشريع، انتهى محمد النويهي لعدد من النتائج الخطيرة التي تؤول إلى تغيير الشريعة وتبديلها تبعاً لتلك المصالح المزعومة، والتي تعني عنده أنه إذا تغير وجه المصلحة في أمر ما جاز لنا، بل وجب علينا أن ندخل التغيير اللازم على التشريع، وحينئذ ليس علينا أن ننظر إلا في شيء واحد فحسب وهو «ما تقتضيه مصلحة الأمة، ولا يحق لأحد أن يعترض علينا بأي شيء في مصادر التشريع الإسلامي القديمة، ولو كان نصاً قاطعاً محكماً غير متشابه في القرآن نفسه»[(٢)].

ويصل الغلو في قيمة المصلحة وأولويتها عند إبراهيم فوزي إلى سلب أي قيمة ذاتية للشريعة أو القانون بعيداً عن المصلحة، فالمصلحة هي التي تعطي الشريعة قيمتها، ومتى تغيرت تلك المصلحة فلا بد من إيجاد تشريعات جديدة تتوافق معها، وفي ذلك يقول: «ليس لهذه القواعد التي نسميها بالشريعة أو القانون قيمة في ذاتها مستقلة عن مصلحة الناس الذين وضعت لهم، فقد خلقت للإنسان ولم يخلق الإنسان لها، وهي تفقد قيمتها متى تغيرت المصلحة وحلت محلها مصلحة جديدة تستدعي تنظيمها بقواعد حقوقية جديدة، فالعمل التشريعي والمجتمع طرفان في معادلة جبرية، فعندما يتغير أحد جانبيها فإن الجانب الآخر سيتبعه في التغير لا محالة»[(٣)].

---

(١) انظر: عبد السلام البسيوني: اليسار الإسلامي خنجر في ظهر الإسلام ص٣٤، وامحمد رحماني: قضية قراءة النص القرآني ص٩٢.

(٢) محمد النويهي: نحو ثورة في الفكر الديني ص١٥٤، ١٥٥.

(٣) إبراهيم فوزي: تدوين السنة ص١٢، ١٣.

ومن الملاحظ أن هناك محاولات علمانية عدة لإيجاد سوابق من تعاملات المتقدمين تجاه الأحكام الشرعية، تؤيد تلك الرؤية العلمانية والحداثية القائلة بوقتية الأحكام الشرعية، وفتح الباب لتغيرها بتغير الظروف، والأزمنة، والأمكنة.

ولعل اجتهادات الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رضي الله عنه أشهر النماذج التي دأب العلمانيون على توظيفها، والاستشهاد المتكرر بها من أجل إضفاء المشروعية على آرائهم(١).

ومن مسالكهم في التعامل مع الاجتهادات العمرية الزعم بأنه رضي الله عنه ألغى أو أوقف تطبيق الأحكام الشرعية، ولكل من جاء بعده الحق أن يفعلوا مثله في إلغاء ما يرونه غير صالح للتطبيق في عصرهم، وفي هذا المعنى يقول محمد النويهي: «حتى تلك الأحكام القرآنية التي كانت في عهد الرسول ملزمة جرؤ الخليفة الراشد عمر بن الخطاب على أن يوقف تطبيق بعضها أو يلغيه إلغاء تاماً، حين رأى أن تغير الأحوال في عصره لا يجعلها صالحة للتطبيق، ولا يجعلها مؤدية إلى تحقيق الغايات السامية التي نصبها القرآن، ولسنا نعتقد أن هذا الحق مقصور على عمر، أو سواه من الخلفاء الراشدين والصحابة، بل نعتقد أنه مفتوح لنا أيضاً، إذا اقتنعنا بضرورة تطبيقه في أي مسألة من مسائلنا الدنيوية»(٢).

ويشيد العشماوي بما فعله عمر رضي الله عنه، معتبراً إياه «فخراً للإسلام، ودليلاً على أهمية الاجتهاد، حتى ولو أدى إلى وقف حكم لم ينسخ قط»(٣).

---

(١) انظر: د. أحمد الطعان: العلمانيون والقرآن الكريم ص٣٩٣، ٣٩٤، ود. صالح الدميجي: موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين ص٦٠٦، ود. سليمان الغصن: إعادة قراءة النص الشرعي واستهدافه في الفكر العربي المعاصر ص٢٢٧.

(٢) محمد النويهي: نحو ثورة في الفكر الديني ص١٥٣.

(٣) محمد سعيد العشماوي: الإسلام السياسي ص٧٠.

ولعل هذه الجملة الأخيرة تفسر لنا علة ترحيبهم الشديد بفعل عمر رضي الله عنه، وأنه ليس حباً في شخصه، أو نموذج الخلافة الراشدة عموماً، وإنما لأنه يمكن أن يكون قنطرة يفسرونها بأسلوبهم الملتوي، لإيقاف ما شاءوا من أحكام شرعية، بحجة أنهم يفعلون مثلما فعل عمر رضي الله عنه.

أما محمد شحرور فقد انتهى إلى النتيجة نفسها، وإن اختلفت مقدماته للوصول إليها، حيث جعل الاجتهادات العمرية دليلاً على صحة نظريته الشاذة والباطلة في التعامل مع ما جاء في القرآن من حدود وعقوبات، زاعماً أن القرآن جاء بحد أعلى وحد أدنى لكل عقوبة، ومن حق الناس في كل زمان أو مكان أن يختاروا ما شاءوا ضمن هذين الحدين الأعلى والأدنى[1]، وبناء على هذا الفهم السقيم، ذهب إلى أن عمر رضي الله عنه لم يعطل حد السرقة، وإنما أعرض عن العقوبة القصوى واختار الحد الأدنى، ومن ثم فإن «اجتهاد عمر بن الخطاب في عام الرمادة بعد قطع يد السارق لا يعني أنه عطل حد السرقة»[2].

ولا شك أن تمحك العلمانيين في تصرفات عمر رضي الله عنه ليس بصحيح مطلقاً، ولا حجة لهم فيه بحال[3]، فأفعال الرسول ﷺ نفسه ليست بملزمة أو حجة عندهم، فكيف بأفعال عمر رضي الله عنه، أو غيره من الخلفاء الراشدين.

ثم لا أدري، هل يقبلون أيضاً بفتوحات عمر وغزواته، وعقابه لمن يطرحون الشبهات كصبيغ بن عسل، أو شروطه التي ألزم بها أهل الذمة والمعروفة بالشروط

---

(١) انظر: محمد شحرور: الكتاب والقرآن ص٤٥٢.

(٢) المصدر السابق ص٤٧٤.

(٣) انظر مناقشة مهمة حول هذا الأمر عند: د. محمد بلتاجي: منهج عمر بن الخطاب في التشريع ص١٨٦، ود. خالد السيف: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر ص٢٣٢، ود. صالح الدميجي: موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين ص٦٠٦، ود. سليمان الغصن: إعادة قراءة النص الشرعي واستهدافه في الفكر العربي المعاصر ص٢٢٧.

العمرية، وغير ذلك من أفعاله الجليلة رضي الله عنه، أم أن الأمر لا يعدو انتقاء فجاً، ونوعاً من العبث العلماني المعتاد في التعامل مع ما يوافق هواهم، ويروج لمذهبهم.

ويضاف لذلك أيضاً أن ما ينادي به العلمانيون هو تنحية الحكم الشرعي تماماً، وعدم كونه صالحاً لعصرنا، أما عمر رضي الله عنه فلم يوقف حكماً شرعياً، ولم يعطل حداً من حدود الله كحد السرقة في المجاعة مثلاً، وإنما رأى رضي الله عنه أن مناط تطبيق الحكم، وشروط إيقاعه غير متوافرة في حال المخمصة الشديدة، ومن ثم فلا وجه لفعله، أما إذا توافرت الشروط فلم يكن يخطر ببال عمر ولا غيره من الصحابة رضي الله عنهم أن يتوانوا قط عن إنفاذ حكم الله، ولو بذلوا في ذلك دماءهم وأرواحهم، إرضاء لله، وامتثالاً لأمره، وإقامة لدينه وشرعه.

والمشكلة أن الأمر عند العلمانيين لم يقتصر على اجتهادات عمر - رضي الله عنه - بل وسع بعضهم الدائرة، ونسبوا هذا المسلك إلى الكثير من علماء المسلمين، وقد ادعى طيب تيزيني أن «هذا ما فعله عظماؤنا في التاريخ العربي والإسلامي»[(١)]. ومن ثم رأى أن «ما لم يعد من أحكام ذلك الماضي - ويقصد بذلك أحكام الشريعة - وقيمه وتقاليده وضوابطه قابلاً للتطبيق مع مقتضيات العصر، فيتركه ذلك الوعي باحترام وتقدير خارج دائرة هذه المقتضيات»[(٢)].

ومن المهم أن نشير هنا إلى وجود نوع من التباين داخل الخطاب العلماني حول نوعية الأحكام القابلة للتغيير والتعديل، بحسب اختلاف العصر وحاجات المجتمع، فهناك من يرى الإبقاء على العبادات كما هي، وعدم المساس بها وقصر التغيير على مجال المعاملات فقط.

---

(١) طيب تيزيني: الإسلام والعصر تحديات وآفاق ص٨٥.

(٢) المصدر السابق ص٨٥.

وقد تبنى إبراهيم فوزي تلك الوجهة في كتابه «تدوين السنة» حيث ذهب إلى أن الشريعة الإسلامية تجمع ما بين العبادات والمعاملات، وقد حدث دمج بين هذين البابين في شريعة واحدة، وهو الأمر الذي ينتقده لأنه بحسب زعمه «أعطى للشريعة الإسلامية صفة دينية ثابتة، غير قابلة للتغيير والتبديل، مهما تغير المجتمع، وتبدلت حياة الناس، واختلفت مصالحهم بين زمان وآخر»[١]، والصواب في رأيه أن يفرق بين العبادات والمعاملات، فالعبادات ثابتة وغير قابلة للتغيير والتبديل «وأما القواعد والأحكام والتشريعات التي تنظم شؤون المجتمع وتفرض على الناس في علاقاتهم مع بعضهم داخل المجتمع، فهي خاضعة بطبيعتها للتطور والتغير بتغير المجتمع، وتبدل حاجات الناس الاجتماعية»[٢].

لكن هناك فريقاً آخر من العلمانيين لم يتورع عن أن يوسع من مجال التغيير والتبديل لأحكام الشريعة، حتى تشمل العبادات أيضاً، إضافة للمعاملات بصورها وأشكالها كافة.

وثمة نماذج عديدة في هذا الباب[٣]، منها تلك الدعوة الباطلة، والمصادمة للنص والإجماع والمعلوم من الدين بالضرورة، والتي تبناها عبد المجيد الشرفي، وشكك من خلالها في وجوب الصلوات الخمس على كل مسلم، ودعا بدلاً من ذلك إلى اعتبارها أمراً اختيارياً متروكاً لظروف كل شخص، متعللاً بأن «ظروف المجتمعات

---

(١) إبراهيم فوزي: تدوين السنة ص١٢.

(٢) المصدر السابق ص١٢.

(٣) انظر: د. محمد محمود كالو: القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير ص١٥١، ود. خالد السيف: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر ص٢٨٦، ود. أحمد الطعان: العلمانيون والقرآن الكريم ص٨٣٣، ود. صالح الدميجي: موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين ص٨٣٤، ود. سليمان بن صالح الغصن: إعادة قراءة النص الشرعي واستهدافه في الفكر العربي المعاصر ص٤١٠.

الحديثة لم تعد هي نفس الظروف التي كان يمكن تأدية الصلوات الخمس فيها، دون أن يخل ذلك بالحياة الاقتصادية. في الماضي لم تكن الصناعية موجودة، أما اليوم فالحياة الصناعية لا تتحمل الانقطاع في أوقات معينة للصلاة. كان يمكن للراعي أو التاجر البسيط أو الحرفي أن يؤدي هذه الشعائر دون مشكلة، وليس الأمر كذلك في عصرنا، لقد تغيرت الظروف، لكن الموقف من أداء الصلوات الخمس لم يتغير إلا في الواقع، أما نظرياً فبقي كما هو»[1].

كذلك نادى الشرفي بإعادة النظر في فرضية الصيام على عموم المسلمين، وقد انتهى بعد خوض وخلط خاطئ في تفسير آيات الصيام، وربطها بأسباب نزولها ووضعها التاريخي، إلى القول بأن المسلم مخير بين أن يصوم أو أن يطعم[2]، ولا شك أن كل دارس مبتدئ للفقه الإسلامي يعلم أن هذا الرأي باطل تماماً، ومخالف لإجماع الأمة، ولم يقل به أحد قط بالنسبة للصحيح المقيم الخالي من الأعذار المبيحة للفطر[3].

ومن النماذج الأخرى دعوة كل من عبد المجيد الشرفي[4]، وخليل عبد الكريم[5] لإلغاء فريضة الحجاب، بحجة الرجوع لأسباب النزول، والتعويل على وقتية الأحكام.

وقد بنى الشرفي رأيه المنحرف هذا على كلام مضحك، وهو أشبه بالهزل منه للجد، ولعل من المفيد أن نسوقه بحذافيره، ليظهر للقارئ أي مستوى من الخطاب

(١) عبد المجيد الشرفي: مرجعيات الإسلام السياسي ص٨١، ٨٢، وانظر أيضاً: تحديث الفكر الإسلامي ص٨٧.
(٢) انظر: عبد المجيد الشرفي: لبنات ص١٦٥ - ١٨٢، ومرجعيات الإسلام السياسي ص٨٤، وتحديث الفكر الإسلامي ص٨٨.
(٣) انظر: بحثنا: موقف الاتجاه الحداثي من الإمام الشافعي ص١١١.
(٤) انظر: عبد المجيد الشرفي: مرجعيات الإسلام السياسي ص٤٨.
(٥) انظر: خليل عبد الكريم: الأسس الفكرية لليسار الإسلامي ضمن الأعمال الكاملة ص١١٠.

الذي يتذرع به أولئك العلمانيون المتشدقون بالعقل والعقلانية، حيث يقول: «الإسلام الأول، الذي نشأت فيه الأحكام الفقهية قد ظهر في بيئة أولاً يعز فيها الماء، وثانياً تكثر فيها الحرارة والرياح التي تهب في الصحراء، ومن شأن هاتين الظاهرتين المناخيتين أن تكونا عاملاً من عوامل التفاعل مع المناخ الصحراوي الجاف، ولذلك فالنساء والرجال في الصحراء، وفي المناطق الحارة يغطون ويغطين رؤوسهم ورؤوسهن، وما نلاحظ اليوم هو أن الفكر الإسلامي لا يعي وعياً كاملاً بهذه الأبعاد التاريخية والأنتربولوجية لظاهرة الخمار، وفي الأدبيات الشائعة يكتفى بأن يفرض على المرأة دون الرجل، وتتوهم المرأة أن ذلك حكم شرعي، بل حكم قرآني»[١].

أما خليل عبد الكريم فقد زعم أن الحجاب شرع للتمييز بين الحرائر والإماء، حتى لا يتعرض أحد للنسوة الحرائر، وطالما أن الرق قد ألغي، ولم يعد هناك انقسام بين الحرائر والإماء، كما لم يعد هناك إيذاء تتعرض له النساء بسبب الزي أو الملبس الطبقي، فإن محصلة ذلك كله هي «أن التمسك بما يعرف بالحجاب هو التفات إلى حرفية النصوص، وغفلة عن مغزاها، ومعناها، ومقصدها، والهدف الذي تبتغيه» [٢].

وهكذا تعددت المداخل والآليات التي حاول العلمانيون توظيفها لإثبات وقتية الأحكام الشرعية وقابليتها للتبديل والتغيير، ما بين أسباب النزول، ونزول القرآن منجماً، والنسخ، والمصلحة، واجتهادات بعض الصحابة مثل عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ومقصدهم من ذلك كله الاحتيال على المطالعين لكلامهم، والإيهام بأن لهذا الكلام أسساً إسلامية، مبثوثة في علوم القرآن والفقه والأصول، وغيرها من العلوم الإسلامية.

(١) عبد المجيد الشرفي: مرجعيات الإسلام السياسي ص٤٨.
(٢) خليل عبد الكريم: الأسس الفكرية لليسار الإسلامي ضمن الأعمال الكاملة ص١١٠.

لكن لماذا لم تنجح محاولاتهم لترسيخ تلك الأفكار في المجتمع الإسلامي؟ هنا يحيد العلمانيون عن الجواب الصحيح، وأن سبب ذلك بطلان تلك الأفكار في ذاتها، ومصادمتها لما استقر في عقائد المسلمين من تعظيم الشريعة، واعتقاد عموم أحكامها وثباتها، وشمولها لسائر المكلفين.

وبدلاً من ذلك حمّل نفر من العلمانيين ما يصفونه بالعقل السلفي التدويني، الذي أسس مسيرة العلوم الإسلامية مسؤولية الحيلولة دون انتشار تلك الأفكار، فهذا العقل قد لاحظ «ظاهرة الامتناع عن التشريع في القرآن المكي، ولاحظ ظاهرة النزول المفرق للقرآن، وأقر بعلاقة السببية التي تربط بين الآيات والحوادث، كما لاحظ تغير الأحكام خلال مرحلة التنزيل، ووقف على الصياغة البنيوية المتباينة في النص ما بين العام والخاص، ومع ذلك لم يتسن لهذا العقل الوقوف على المعنى الاجتماعي في هذه الظواهر، ومن ثم التقاط العد النسبي للأحكام التشريعية، وارتباطها بظروفها الجغرافية الزمنية، بل على العكس من ذلك مضى كما يجب أن نتوقع في الاتجاه المضاد، فألحق هذه الأحكام بالمطلق الديني المؤبد، باعتبارها جزءاً من بنية النص التي صارت مقدسة في ذاتها»[1].

ويتهم عبد الجواد يس هذا العقل المزعوم بأنه قام بإجهاض كل تلك المداخل التي عول عليها العلمانيون، حيث فرغ «ظاهرة التنجيم من مضمونها، عبر تبنيه لمقولة النزول المجمل للقرآن من اللوح المحفوظ، وصادر على فاعلية أسباب النزول من خلال الحيل الأصولية التي ربطت السبب بالآية لا بالحكم الذي تحمله (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب) كما تجاهل الدلالة الجدلية لتغير الأحكام خلال فترة

---

(١) عبد الجواد يس: الدين والتدين ص٤٥.

التنزيل القصيرة، عبر التعاطي مع مفهوم النسخ كعملية نظرية تتعلق ببنية النص، وليس كمسار واقعي لتاريخ الجماعة المسلمة الأولى في إطاره الإجمالي»[1].

وأخيراً فلا بد من التأكيد على أنه لا وجه للمشابهة مطلقاً بين وصف الفقه الإسلامي بالمرونة والقدرة على مواكبة المتغيرات عبر الزمان؛ وما يدعو إليه هؤلاء العلمانيون من وقتية الأحكام الشرعية، وقابليتها للتغيير والتبديل.

فسمة المرونة يقصد بها تأكيد صلاحية أحكام الشريعة لكل زمان ومكان، وقدرتها على حل ما يواجهه الناس من نوازل ومشكلات، أما تشكيكات العلمانيين فتصب في هدف واحد، وهو القول بعدم صلاحية الحكم الشرعي لكل زمان ومكان، وكونه وقتياً محلياً جاء لزمان ووقت مضى وبيئة مختلفة، ولم يعد متلائماً مع الوضع الحالي[2] زماناً ومكاناً، وهو ما يستلزم تغييره وتعديله.

ومن التناقض الفج أن هؤلاء العلمانيين الذين يستكثرون أن يحكموا بمبادئ الشريعة الإسلامية، لأنها تشمل نصوصاً نزلت من مئات السنين، لا يستنكرون بحال وجود عدد من النصوص الوضعية في البلاد الغربية والعربية يعود بعضها إلى مائتي سنة أو يزيد، مثل القانون المدني الفرنسي الذي صدر أيام حكم نابليون فرنسا، ومنها سوابق تشريعية قضائية عرفتها بريطانيا مثلاً من مئات السنين، ومجموعات القوانين التي صدرت في مصر سنة ١٨٨٣، وبعضها ظل يعمل لسبعين سنة تقريباً، مثل: القانون المدني القديم الآخذ من القانون المختلط الصادر في ١٨٧٥، وهو الآخذ من القانون الفرنسي، وبعض هذه المصادر ظل يعمل عشرات السنين في مصر، مثل:

---

(١) المصدر السابق ص٤٥، ٤٦.

(٢) انظر: أمحمد رحماني: قضية قراءة النص الديني ص١٠١.

القانون التجاري والقانون البحري، وعاصر كل ذلك - سواء في فرنسا وإيطاليا أو في مصر - نظماً سياسية ودستورية واقتصادية ومستويات تطور في الأساليب التقنية ومذاهب فكرية وثقافية وعادات عيش ونظم عمل[1].

(١) طارق البشري: بحث: النص بين التشريع والإخبار. http://vb.tafsir.net/tafsir10444/#.Vxtiwkco-w4

الفصل الثالث:

التناقضات والإشكالات المنهجية في الموقف العلماني من أسباب النزول

ويحتوي على مبحثين:

» المبحث الأول: ظاهرة التناقض في كتابات العلمانيين.

» المبحث الثاني: نماذج من التناقضات والإشكالات المنهجية في موقف العلمانيين من أسباب النزول.

المبحث الأول

ظاهرة التناقض في كتابات العلمانيين

لا يمل العلمانيون، والحداثيون العرب من تكرار الكلام عن ضرورة إعلاء قيم العقلانية، والدقة، والمنهجية الصارمة، والدعوة إلى الالتزام بتلك القيم كمخرج من حالة التدهور والتخلف التي تمر بها المجتمعات العربية والإسلامية، كما أنهم ما انفكوا يرمون خصومهم من الإسلاميين بالرجعية، والجمود والتسليم الساذج، وغياب النقد، والتناسق المنهجي في بناء أفكارهم.

فإذا ما جئنا إلى الواقع الفعلي، وتتبعنا مؤلفات هؤلاء العلمانيين، لنرى هل توافقت أقوالهم مع واقعهم، وطبيعة الآراء التي تبنوها أم لا؟ فسوف نلاحظ بوضوح أن سمة التناقض، وتضارب الآراء تعتبر مسلكاً ظاهراً ومطرداً، يمكن رصد العديد من نماذجه الواضحة في جل إنتاجهم الفكري - كتباً وأبحاثاً ومقالات - سواء فيما يتصل بالمنهج العام، والإطار الفكري الحاكم لكتاباتهم، أو فيما يتعلق بالتطبيق الفعلي لهذا المنهج، ولا سيما في الجوانب المتعلقة بتعاملهم مع العلوم الإسلامية: منهجاً، ومسائل، وشخصيات.

وليس التناقض الذي نقصده هنا هو من ذلك النوع الراجع إلى التطور الفكري للكاتب، أو انتقاله من مذهب فكري لآخر، أو مروره بسلسلة من التحولات أو المراجعات الفكرية؛ لأن ذلك كله يمكن معرفته من خلال تواريخ الإنتاج الفكري للشخص، ومسيرة حياته العلمية، أو تصريحه بالتراجع عما كان يتبناه سابقاً من آراء، وإنما هو تناقض في موقف الشخص الواحد من القضية نفسها، أو قضايا متشابهة

لا فرق مؤثر بينها، فيثبت شيئاً في موضع، ثم ينفيه في موضع آخر، أو يتبنى رأياً ويشيد به في مكان، ثم يهاجم ويرفض ما يشابهه في مكان آخر.

وإضافة لهذه الصورة من التناقض لدى الشخص الواحد، فثمة أنواع أخرى من التناقض داخل الاتجاه الحداثي كلياً، حيث نجد تضارباً واختلافاً في المسألة الواحدة من أقصى اليمين إلى اليسار، حيث يتبنى بعضهم رأياً، ويتبنى آخرون رأياً مناقضاً له، مع أن المفترض فيهم جميعاً أنهم يصدرون عن توجهات فكرية علمانية وحداثية واحدة.

وربما كانت كتابات حسن حنفي من أبرز النماذج التي تحتوي على كم كبير من التناقضات، التي أثارت حفيظة نفر من العلمانيين أنفسهم، فأبدوا دهشتهم الشديدة منها، واستنكارهم لها، بل ألف أحدهم - وهو جورج طرابيشي - كتاباً مستقلاً لرصدها، وتتبع نماذجها العديدة [١].

وقد دفعت تلك التناقضات الكثيرة علمانياً عتيداً، مثل فؤاد زكريا أن يتساءل عما إذا كان في قدرة قارئ حسن حنفي «أن يظل محتفظاً بقواه العقلية سليمة بعد أن يتراقص مع كاتبنا في حلقة المتناقضات الجنونية، التي تدور فيها معالجته للموضوع»[٢].

وعلى المنوال نفسه أشار صالح هاشم إلى هذا التناقض الظاهر في كتابات حسن حنفي إلى درجة أنه «قال الشيء وضده عن كل شيء تقريباً: عن الدين والتاريخ، والإسلام، والاستشراق، والوحي، والفقه، والشريعة، والحضارة الأوربية.. إلخ.

---

(١) انظر: كتاب جورج طرابيشي: ازدواجية العقل، دراسة تحليلية نفسية لكتابات حسن حنفي، دار بترا للنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى ٢٠٠٥.

(٢) فؤاد زكريا: مستقبل الأصولية الإسلامية، بحث نقدي في ضوء دراسة للدكتور حسن حنفي، مجلة فكر، العدد ٤، ١٩٨٤م ص١٧، نقلاً عن جورج طرابيشي: ازدواجية العقل، دراسة تحليلية نفسية لكتابات حسن حنفي ص٩.

بإمكانك أن تجد عند حسن حنفي الأطروحة ونقيضها في كل موضوع من الموضوعات المطروقة، فهناك حسن حنفي الحداثي جداً، وهناك حسن حنفي التراثي جداً، ولك الخيار، وإن كانت الغلبة للثاني بالطبع، فالمفكر المصري المعروف يدافع أحياناً عن الانفتاح، ويدافع أحياناً أخرى عن السلفية والانغلاق، من دون أن يشعر بأنه ارتكب خطيئة أو ذنباً، ويدافع أحياناً عن نظرية فويرباخ الخاصة بالدين، ثم سرعان ما ينقضها. ويدافع عن الفقهاء ثم سرعان ما يهجوهم، ويدافع عن العقيدة الغربية في بعض النصوص ثم يُسخفها ويقلل من أهميتها في نصوص أخرى عديدة، ويدافع عن المنهج التاريخي للمستشرقين، ثم يرتد عليه لاحقاً، وهكذا دواليك»[1].

أما جورج طرابيشي، فيرى أن أكثر ما يلفت نظر القارئ لكتابات حسن حنفي: قدرة كاتبها على مناقضة نفسه، بحيث لا يضع قضية إلا لينفيها، ولا يبدي رأياً إلا ليقول عكسه، وما من كاتب «أتقن رقصة المتناقضات كما أتقنها حسن حنفي، وهذا ليس فقط بين مؤلف وآخر، أو بين طور سابق وطور لاحق من أطوار التطور الفكري، التي يكاد يكون من المحتم أن يمر بها كل كاتب في عصر التقدم والتقلب السريعين للأيديولوجيات وللأنظمة المعرفية هذا، بل كذلك بين فصول الكتاب الواحد، دونما أي اعتبار للفاصل الزمني. ولعله لا يكفي أن نقول إن وحدة الأضداد هي المناخ العام الذي تسبح فيه كل كتابات حسن حنفي، بل ربما كان من الضروري أن نضيف أن وحدة الأضداد تلك هي التي تصنع وحدة شخصيته ككاتب ومفكر، فكما يفكر كتاب آخرون بوساطة الاستدلال أو الحدس أو الشطح أو المفارقة، يفكر حسن حنفي بواسطة التناقض»[2].

---

(١) هاشم صالح: الانسداد التاريخي ص٢٦٨، ٢٦٩.

(٢) جورج طرابيشي: ازدواجية العقل، دراسة تحليلية نفسية لكتابات حسن حنفي ص١٠.

وتناقضات حسن حنفي - في رأي طرابيشي - من الكثرة والتنوع بحيث يتعين على من يريد حصرها أن يعيد كتابة جميع مؤلفاته تحليلاً وتلخيصاً ومقابلة، ويكفي أن يشار هنا إلى أنها شملت أنواعاً شتى، فهناك التناقض في الموقف المنهجي، والتناقض في القضايا، والتناقض في الموقف من الوقائع، وفي الموقف من النصوص، وفي الموقف من الأشخاص[1]، وتحت كل نوع من هذه الأنواع أمثلة جزئية يطول الأمر بحصرها وتتبعها باستقصاء تام.

ونظراً لكثرة التناقضات العلمانية، وتنوع موضوعاتها، وطول المقام إذا رمنا حصرها تفصيلاً، فسوف نشير فيما يلي إلى بعض نماذج منها، مع التنبيه إلى أن هذا الموضوع يستحق أن يفرد ببحث مستقل.

١- امتد التناقض والاختلاف الحاد لدى العلمانيين إلى قضايا مهمة وأساسية وثيقة الصلة بموضوع الدولة في الإسلام وعلاقتها بالدين، وهل أسس الرسول ﷺ دولة أم لا؟ وما طبيعة تلك الدولة على فرض تأسيسها[2].

ولا يخفى أن تلك المسائل كلها تعتبر مرتكزاً أساساً للفكر الحداثي العلماني، ومميزاً له عن غيره من الاتجاهات الفكرية، وكان المتوقع أن نجد لهم موقفاً واحداً منها، أو على الأقل موقفاً متقارباً، وليس مختلفاً اختلافاً بيناً.

والمتتبع لكتابات العلمانيين في موقفهم من دولة الرسول ﷺ يقف على إجابات متعددة[3]:

فهناك فريق أول يرى أن الرسول ﷺ أسس دولة في المدينة وإن اختلفوا في وصف

---

(١) المصدر السابق ص١١.

(٢) انظر السيد ولد أباه: الدين والهوية - إشكالات الصدام والحوار والسلطة ص ٢١.

(٣) انظر تفصيل ذلك عند: ماجد بن محمد الأسمري: العلمانيون والنبوة ص٣٨ - ٤٣.

هذه الدولة، فمنهم[1] من يرى أنها كانت دولة دينية، باعتبار أن مؤسسها كان يتلقى الوحي، لكن لا يجوز لمثل هذه الدولة أن تستمر بعد وفاته ﷺ، ومنهم[2] من رأى أن الرسول ﷺ أسس دولة لكنها كانت دولة ديمقراطية، ومنهم[3] من رأى أنها كانت دولة ذات طابع قبلي تحكم من منطق القبيلة لا الدين، ومنطق العادات والأعراف[4].

وهناك فريق ثان ذهب إلى أن الرسول ﷺ لم يكون دولة، وإنما كانت دعوته وولايته على قومه ولاية روحية، ولا يوجد في الإسلام نظام سياسي[5]، وأمر الدولة خارج عن موضوع الدين، وليس من شؤونه بحال[6]، كما مال واحد منهم - وهو عبد المجيد الشرفي - إلى أن دولة الإسلام لم تنشأ حقيقة في عهد الرسول ﷺ، وإنما نشأت بصورة تدريجية في عهد أبي بكر وبالخصوص في عهد عمر، والذين أسسوها إنما أسسوها على غرار ما كان موجوداً في القديم، وعلى غرار الإمبراطوريتين الساسانية والبيزنطية[7]، وكل ما ارتآه المسلمون في الجانب السياسي، لم يكن الباعث عليه إسلامياً، بقدر ما كان عملياً، تقترب مظاهره من مبادئ الرسالة المحمدية حيناً، وتبتعد حيناً آخر[8].

---

(١) انظر: محمد سعيد العشماوي: أصول الشريعة ص١٤١، ونقد د. محمد عمارة له في سقوط الغلو العلماني ص١٦٩ - ١٨٧، وخليل عبد الكريم: الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية ص١٣.

(٢) انظر: جابر عصفور: نحو ثقافة مغايرة ص١٩٢.

(٣) انظر: محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته ص١٤٠، وفي نقد الحاجة إلى الإصلاح ص٨٨.

(٤) انظر: ماجد بن محمد الأسمري: العلمانيون والنبوة ص٣٨ - ٤٠.

(٥) انظر: علي عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم ص١٤١، وماجد بن محمد الأسمري: العلمانيون والنبوة ص٤١.

(٦) انظر: محمد الشرفي: الإسلام والحرية، سوء الفهم التاريخي ص١٤١.

(٧) انظر: عبد المجيد الشرفي: مرجعيات الإسلام السياسي ص٧.

(٨) انظر: عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ ص١١١.

وهناك فريق ثالث مثل محمد عابد الجابري تذبذبت آراؤه، فتارة يذهب إلى أنه لم يكن من مشروع النبي ﷺ منذ بداية دعوته إنشاء دولة، وتارة يقر بأن الإسلام دين ودولة، وفي موطن ثالث يصف هذه الدولة بأنها كانت ذات طابع قبلي[1].

٢- ومن أمثلة التناقضات المسلكية لدى العلمانيين أنهم يلحون - نظرياً - على إعلاء قيم التسامح، وقبول الآخر، واحترامه، وعدم حصر الصواب في قول واحد، وضرورة نبذ مسالك الإقصاء والأحادية في الرأي وتشويه المخالفين، لكن المسالك العملية لجمهرتهم تناقض ذلك تماماً، حيث تشيع في كتاباتهم ومواقفهم عبارات التجهيل والسب، والاتهامات المرسلة، والدعوة للنبذ والإقصاء لمن يخالفهم من العلماء، سواء كانوا من القدامى أو من المعاصرين.

فمحمد أركون يصف العلماء القدامى بالانتهازية، والانبطاح، والسير وراء المصالح والأهواء في تعاملهم مع قضية الناسخ والمنسوخ فيقول: «إن انتهازية المشرعين تصبح أكثر وضوحاً وجلاء عندما ينتطحون لتعيين الآيات الناسخة والمنسوخة، فهنا ينعتون بالمنسوخة تلك الآيات التي تتضمن أحكاماً لا تناسب مواقعهم ومصالحهم، وأما الناسخة فهي التي تمشى في خط اتجاههم»[2].

ويواصل أركون اتهاماته الظالمة للفقهاء، واصفاً إياهم بالمشرعين من البشر، الذين اتبعوا الهوى، وتلاعبوا بآيات القرآن فيقول: «إن المشرعين من البشر - أي الفقهاء - قد سمحوا لأنفسهم بالتلاعب بالآيات القرآنية من أجل تشكيل علم للتوريث، يتناسب مع الإكراهات والقيود الاجتماعية والاقتصادية الخاصة بالمجتمعات التي اشتغل فيها

---

(١) انظر: محمد عابد الجابري وحسن حنفي: حوار المشرق والمغرب نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي ص١٠٢، ومحمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي ص١٤٠، وماجد بن محمد الأسمري: العلمانيون والنبوة ص٤١، ٤٢.

(٢) محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ص٣٨، ٣٩.

الفقهاء الأوائل (أو بالأحرى الخاصة بالفئات الاجتماعية التي اشتغلوا داخلها لكي نكون أكثر دقة) بكل مصالح هذه الفئات وعاداتها وتقاليدها، والأداة التي استخدموها لإبطال الآيات.. تتمثل بمبدأ الناسخ والمنسوخ، بالإضافة إلى التلاعب النحوي والمعنوي بالنسبة للآية رقم ١٢ من سورة النساء»[١].

وعلى المنوال نفسه سار هاشم صالح، فاتهم الفقهاء بأنهم «فسروا القرآن بالطريقة التي تناسبهم، بل واحتالوا عليه من أجل المحافظة على نظام الإرث العربي الذي كان سائداً قبل ظهور الإسلام، والذي حاول القرآن تغييره أو تعديله بشكل جذري»[٢]. كما اعتبر أن ما يعرف بنسخ الحكم دون نسخ التلاوة يعد «أكبر دليل على كيفية احتيال الفقهاء على الآيات القرآنية التي لا تتناسب مع مقاصدهم، فيقومون بتحييدها»[٣].

ويرمي محمد شحرور علماء أهل السنة والثقافة الإسلامية بأسرها، منذ عصر الخليفة العباسي المتوكل وحتى يومنا هذا، بأشنع التهم وأقسى الأوصاف، زاعماً أنه منذ عصر المتوكل «صار علماء السنة النبوية علماء السلطة، وأصبح الفقه والسلطة توأمين لا يفترقان، وأصبح الإرهاب ومصادرة العقل وتقويض الآخر بالتكفير هو الأساس، وغدت شعارات الردة والزندقة والهرطقة والخروج على الإجماع هي معايير التعامل مع الآخر حتى يومنا هذا، فتحولت الثقافة العربية الإسلامية بالتدريج منذ عهد المتوكل إلى ثقافة مسطحة لا محل فيها لبعد الصيرورة، وإلى ثقافة ضعيفة هشة لا تستطيع الصمود أمام ثقافات ذات ثلاثة أبعاد إلا بالقوة والعنف»[٤].

---

(١) المصدر السابق ص٦٧.

(٢) هاشم صالح: التعليق على كتاب أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ص٦٧.

(٣) المصدر السابق ص٧٣.

(٤) محمد شحرور: نحو أصول فقه جديد ص٦١.

ولا يكاد ينقضي تعجب القارئ لكلام هؤلاء النفر من العلمانيين من دعاويهم العريضة، وأحكامهم الفجة التي تفتقر لأبسط قواعد المنهجية العلمية وضوابطها، إذ كيف تأتى له أن يحكم على ثقافة إسلامية وعلماء مسلمين على امتداد أكثر من اثني عشر قرناً بهذا الحكم المجحف، والذي يحتاج لاستقراء وتتبع لتراث هؤلاء العلماء، ومناهجهم، وطرائقهم في التأليف والتأصيل وتقعيد القواعد، وهي أمور لا علم يذكر لجمهرة العلمانيين بها.

وتزداد المفارقة وضوحاً، حينما نقارن هذا الاستخفاف العلماني بإطلاق الأحكام على عواهنها دون تتبع أو استقراء كافيين بالجهد العلمي الهائل الذي بذله إمام كبير ومحدث فذ، وهو الإمام البخاري، كي يستقرأ اعتقاد علماء زمانه، حيث قال: «لقيت أكثر من ألف رجل من أهل العلم، أهل الحجاز ومكة والمدينة والكوفة والبصرة وواسط وبغداد والشام ومصر، لقيتهم كرات، قرناً بعد قرن، ثم قرناً بعد قرن، أدركتهم وهم متوافرون منذ أكثر من ست وأربعين سنة، أهل الشام ومصر والجزيرة مرتين، والبصرة أربع مرات في سنين ذوي عدد بالحجاز ستة أعوام، ولا أحصي كم دخلت الكوفة وبغداد مع محدثي أهل خراسان»[1].

وبعد أن ساق البخاري عدداً كبيراً من أسماء المحدثين بشتى أقطار العالم الإسلامي، قال: «واكتفينا بتسمية هؤلاء كي يكون مختصراً، وأن لا يطول ذلك، فما رأيت واحداً منهم يختلف في هذه الأشياء: أن الدين قول وعمل»[2]. ثم ساق بقية أصول الاعتقاد.

ومن الأخطاء الأخرى في كلام شحرور ومن احتذى على منواله، أنه لم يبين لنا ما

---

(١) اللالكائي: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ١/ ١٩٤.

(٢) المصدر السابق ١/ ١٩٥.

الجديد من الأصول والقواعد التي ظهرت في البيئة العلمية الإسلامية بعد عصر خلافة المتوكل (٢٣٢هـ- ٢٤٧هـ) ولم تكن معروفة من قبل، مع أن الأئمة الثلاثة الفقهاء مثلاً وهم أبو حنيفة ومالك والشافعي ماتوا قبل عصر المتوكل، وحتى الإمام أحمد الذي عاصر المتوكل لم يمثل ذلك من حياته إلا سنوات قليلة.

وأخيراً فقد تناسى شحرور هنا ما قرره هو نفسه وقرره علمانيون آخرون من أن الشافعي المتوفى ٢٠٤هـ وقبل عصر المتوكل، هو الذي أسس لحجية السنة والإجماع وعروبة القرآن ومفهوم القياس والاجتهاد وما أشبه ذلك من أصول منهجية اعتبرها العلمانيون سبباً لسجن العقل المسلم وتكبيله عن النظر والاجتهاد والتفكير، في دعاوى هشة ليس عليها أثارة من برهان أو حجة.

وفي استمرار لنزعة الهجوم على فقهاء المسلمين، اتهم جمال البنا الفقهاء بأنهم «هربوا من القرآن إلى الأحاديث التي تتفق مع الأوضاع القائمة، حتى لو كانت ضعيفة، ثم لما طبقت المذاهب تركوا الأحاديث إلى قول إمام المذاهب، ثم لما أغلقوا باب الاجتهاد وقضوا على الناس بالتقليد أي بالعمل دون سؤال ودون معرفة حكمة»[١].

ولم تتوقف تلك الاتهامات الموتورة والظالمة عند الفقهاء فحسب بل امتدت - عند بعض العلمانيين - لتلمز الصحابة والتابعين، حيث اعتبر سعيد ناشيد أن الشريعة ليست إلا كلام الفقهاء وثمرة جهدهم «على مدى ألف عام أو يزيد، لغاية استنباط أحكام وقوانين وتشريعات من النص القرآني والحديثي، وحتى الصحابي أو التابعي في بعض الأحيان، ولم يكن ذلك بريئاً، بل لم يكن لوجه الله، إنما هو في غالبيته - إن لم يكن كله - لوجه السلطة والسلطان»[٢].

(١) جمال البنا: تثوير القرآن ص١١٦.
(٢) سعيد ناشيد: الحداثة والقرآن ص٢٩.

كذلك لم تقتصر تلك الاتهامات العلمانية على العلماء القدامى، بل شملت العلماء المعاصرين أيضاً، حتى إن القارئ لأول فقرة من كتاب نصر أبو زيد «التفكير في زمن التكفير» يجدها طافحة بكم كبير من التهم والشتائم الموزعة على عدد من أساتذة كلية دار العلوم[1]، حيث يقول: «حين تصدى عبد الصبور شاهين بهراوة جهله الغليظة، مدبجاً تقريره التكفيري المشبوه عن الإنتاج العلمي للباحث، لم يرقه أن يعترض المعترضون على تقريره الذي لا علاقة له بأبجديات التقرير العلمي الأكاديمي»[2].

ثم يضيف بأسلوب ساخر هامز: إن «هذا الرجل - يقصد د. عبد الصبور شاهين - الذي يشع نوراً وتقوى، وتدمع عيناه وهو يصف سوء أحوال المسلمين وتخلفهم الفكري والحضاري، لا يحتمل الاختلاف ولا يقوى على مناهضة الفكر بالفكر، فيلجأ إلى سلاح العجزة من الجهال والصبية سلاح التكفير، ولأن شاهين ليس فرداً بل هو مؤسسة، فقد تداعى إلى نداء التكفير كل صبيانه من عميد كليته محمد بلتاجي، إلى آخر أتباعه إسماعيل سالم»[3].

وأخيراً يمتد الهمز واللمز والإساءة إلى مدرسة علمية عريقة بأسرها وهي دار العلوم، حيث يقول نصر أبو زيد: «لكن كيف يرجى ممن دأبهم (الإعادة) و(التكرار) و(التلخيص) الذي هو قرين التشويه منذ زمن طويل أن يكونوا قادرين على الاختلاف والنقاش الحر. هذا دأب مدرسة (دار العلوم) منذ ثلاثة أرباع قرن، كما وصفها طه حسين، فأصبح ملعوناً ملعوناً، وامتدت اللعنة لتشمل كل مفكري قسم اللغة العربية،

(١) وثمة نموذج آخر من سخرية نصر أبو زيد بأسلوب غير لائق تجاه الدكتور محمد عمارة، فانظر: كتب نصر أبو زيد: الخطاب والتأويل ص٨.
(٢) نصر أبو زيد: التفكير في زمن التكفير ص٩.
(٣) المصدر السابق ص٩.

وأعلام الثقافة العربية، ممن ينتسبون - منهجياً - إلى طه حسين، الذي أعلن يأسه من هذه المدرسة أن تتغير منهجية الدرس فيها»[(١)].

وفي مقابل هذا الذم الشديد للمخالفين، يكثر هؤلاء العلمانيون من مدح أنفسهم وموافقيهم في التوجه الفكري، مسبغين عليهم ألقاب الثناء والتبجيل، وأنهم أهل العلم والفهم والتجديد، وأن قراءتهم للتراث هي التي تمثل العلمية الحقيقية، وأنها التي تقدم الحلول الجذرية لما تعانيه الأمة من تخلف[(٢)].

وحينما يتعرض أحدهم لمشكلة ما، أو يثير أحد كتبه ضجة فكرية، تنبري أقلام شرذمة العلمانيين والحداثيين للوقوف معه، والدفاع عنه، وتدبيج الكتب أو المقالات في الاشتباك مع خصومه، وتصويره بصورة شهيد الرأي وحرية الفكر[(٣)].

ويضاف لذلك أيضاً حرصهم على تصوير معاركهم ونضالهم بأنه امتداد لمسيرة أساتذتهم، الذين سبقوهم في خوض المعركة ضد ما يصفونه بالعقل الغيبي، وقد أشار نصر أبو زيد إلى أن فكره ومعاركه ليست سوى امتداد للمعركة التي ثارت حول كتاب طه حسين «في الشعر الجاهلي» والتي لم تكن كما يرى أبو زيد «معركة الشعر، بل كانت معركة قراءة النصوص الدينية طبقاً لآليات العقل الإنساني التاريخي، لا العقل الغيبي الغارق في الخرافة والأسطورة، ولضراوة المعركة وشراسة القوى الاجتماعية

---

(١) المصدر السابق ص١٢.

(٢) سلطان العميري: التفسير السياسي للقضايا العقدية في الفكر العربي ص٢٦.

(٣) ومن أمثلة ذلك الضجة التي ثارت حينما لم يرق نصر أبو زيد لدرجة الأستاذية في جامعة القاهرة، أو حينما حكمت المحكمة بالتفريق بينه وبين زوجته، حيث توالت مقالاتهم وكتاباتهم في الدفاع عنه، وانظر على سبيل المثال: كتاب جابر عصفور: ضد التعصب، وكتاب نصر أبو زيد نفسه: التفكير في زمن التكفير، وما كتبه حسن حنفي في حوار الأجيال ص٤٣٣، وخليل عبد الكريم: الأسس الفكرية لليسار الإسلامي ص١٤٨.

صاحبة المصلحة في سيطرة الخرافة والأسطورة تم قمع الخطاب التنويري»[1].

ثم تكررت المعركة مرة ثانية على المستوى الأكاديمي مع رسالة محمد أحمد خلف الله «الفن القصصي في القرآن الكريم» والتي أثارت ضجة كبيرة، وتم رفضها ومنع مشرفها أمين الخولي من الإشراف على رسائل أخرى[2].

وأخيراً جاءت معركة نصر أبو زيد وقضية ترقيته لدرجة الأستاذية، وهو يستخلص من ذلك كله أن «المعركة في حقيقتها إذن معركة قديمة في فكرنا الحديث، وهي ليست مجرد معركة حول قراءة النصوص الدينية أو حول تأويلها، بل هي معركة شاملة تدور على جميع المستويات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، معركة تخوضها قوى الخرافة والأسطورة باسم الدين، والتمسك بالمعاني الحرفية للنصوص الدينية»[3].

٣- ويزداد التناقض فجاجة حينما نفاجأ أنهم في الوقت الذي ذموا فيه أصحاب التوجهات المنهجية، والمعلية من شأن الدليل والبرهان، وعدم قبول حكم إلا بحجة، وضرورة الالتزام بقواعد اللغة وفهم النصوص من خلالها، نجدهم يمدحون أصحاب النزعات الإلحادية، والآراء الشاذة، وأصحاب التصوف الفلسفي، والقائلين بوحدة الوجود والحلول والاتحاد، وكذا أصحاب النزعات الباطنية ممن نحوا العقل، وأعلوا من شأن الذوق والوجد، أو ادعوا دلالات باطنة للألفاظ، لا يمكن محاكمتها إلى قواعد مستقرة أو قوانين معروفة، فضلاً عن نسف كل قواعد التخاطب المعروفة بين الناطقين بالعربية والمتحاكمين لدلالاتها.

---

(١) نصر أبو زيد: نقد الخطاب الديني ص٦٢.

(٢) المصدر السابق ص٦٣.

(٣) المصدر السابق ص٦٣.

وهكذا - وعلى سبيل المثال - نجد أن نصر أبو زيد يدعو إلى التحرر من سلطة النصوص التي قررها الشافعي ومن جاء بعده، بحيث «ظل العقل العربي الإسلامي يعتمد سلطة النصوص، بعد أن تمت صياغة الذاكرة في عصر التدوين - عصر الشافعي - طبقاً لآليات الاسترجاع والترديد.... وقد آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر - لا من سلطة النصوص وحدها - بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا. علينا أن نقوم بهذا الآن وفوراً قبل أن يجرفنا الطوفان»[١].

وعند هاشم صالح لا تتحقق الحداثة بنظامها المعرفي الحديث من خلال التحرر من سلطة النصوص فحسب، بل لا بد أن يكون الإنسان مستقلاً وسيداً لنفسه، وليس خاضعاً لأي قوة خارجة عليه - بما في ذلك مشيئة الله سبحانه - ومن ثم نجده يقارن بين النظام المعرفي الحديث والقديم، مؤكداً على أهمية القطيعة الكبرى بين النظامين، فيقول: «في النظام المعرفي الحديث (أي نظام الحداثة) يعتبر الإنسان مستقلاً وسيداً لنفسه، وليس خاضعاً لأي قوة خارجية عليه، وأما في النظام المعرفي القديم (أي النظام اللاهوتي الديني) فيعتبر ذاتاً مخلوقة، وخاضعة لمشيئة الله، والانتقال من الذات المخلوقة إلى الذات الحرة المستقلة هو الذي يشكل القطيعة الكبرى للحداثة»[٢].

وبموازاة هذه الدعوة للتحرر من سلطة الدين، والنصوص، واجتهادات العلماء الكبار، المنضبطين بضوابط الدين واللغة، والمؤسسين لمنهجيات تحجر على كل محاولة للانفلات من قواعد الفهم والاستنباط من النصوص - نجد دعوة للاحتفاء بالعرفان الصوفي، وبالاتجاهات الباطنية والغنوصية، والمغرقة في التأويل والغموض.

---

(١) نصر أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية ص١٩٠.

(٢) هاشم صالح: التعليق على كتاب محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي ص١١٨، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٩م.

ومن هذا المنطلق نجد العلمانيين يثنون على من يرونه موافقاً لهم، أو يمكن أن ينتفعوا بأفكاره ولو بتعسف، ومن ذلك مدحهم لأصحاب الأفكار المنحرفة من أمثال ابن الراوندي، ومحمد بن زكريا الرازي[1]، والجعد بن درهم، والجهم بن صفوان، وغيرهم[2].

كذلك يُستدعى فكر ابن عربي ومن يماثله من الصوفية، وتؤلف فيه الكتب، ويشاد به إشادة كبيرة[3]، بل يراه البعض ضرورة ملحة لمواجهة المؤسسة الدينية والفكر السلفي، والثوابت الإسلامية.

ويعتبر أدونيس من أبرز المهتمين بالمتصوفة الفلاسفة وآرائهم ولا سيما الجانب الباطني منها، متخذاً من تلك الأفكار منطلقاً لتوجهاته الحداثية الباطنية[4].

وقد شاركه في هذا المسلك آخرون، مثل محمد أركون الذي امتدح مؤلفات ابن عربي، ورأى إمكانية توظيفها في توسع احتماليات الخطاب القرآني، فقال: «إن الأعمال الهائلة لابن عربي تمثل مدونة مستقلة بذاتها، وهي تبين لنا مدى إمكانيات التوسع الاحتمالية للخطاب القرآني، كما كان قد تلقاه خيال خلاق كخيال ابن عربي»[5]، ولا يقتصر الأمر عند أركون على الإشادة بكتب ابن عربي وحدها، بل يمتد ليشمل الخطاب الصوفي عموماً، انطلاقاً من أن هذا الخطاب «يوسع من الجزء الرمزي والأسطوري للخطاب الديني التأسيسي ثم يطوره ويستثمره»[6]. وهكذا يخلص إلى

(١) انظر: د. علي مبروك: النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ ص١٥٦.

(٢) سلطان العميري: التفسير السياسي للقضايا العقدية في الفكر العربي ص٢٦.

(٣) انظر: د. خالد السيف: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر ص٢١١، ود. سليمان بن صالح الغصن: إعادة قراءة النص الشرعي واستهدافه في الفكر العربي المعاصر ص٤٢.

(٤) انظر: أدونيس: الثابت والمتحول ٢/ ٩١، ود. سعيد بن ناصر الغامدي: الانحراف العقدي في أدب الحداثة ٢/ ٩٥٣.

(٥) محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ص٣٣.

(٦) محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ص١٥٨، ١٥٩.

أننا «نجد بحوزتنا مؤلفات صوفية غنية جداً ومهمة، لمن يريد أن يدرس كيفية الانبثاق المعنوي والرمزي داخل اللغة»(١).

كذلك تحسر هاشم صالح على ما لاقاه ابن عربي من قبل من يسميهم بالأرثوذكسية، فقال: «ولكن ابن عربي اتهم من قبل الأرثوذكسية بأنه خارج عن الإسلام تقريباً، فالأرثوذكسية الفقهية الضيقة لا يمكن أن تفهم شخصاً في حجم ابن عربي، وشطحاته الصوفية الرائعة»(٢).

أما نصر أبو زيد فقد رأى أن التجربة الصوفية بصفة عامة تمثل ثورة ضد المؤسسة الدينية الرسمية، فقال: «تمثل التجربة الصوفية في التراث الإسلامي - في جانب منها على الأقل - ثورة ضد المؤسسة الدينية، التي حولت الدين إلى مؤسسة سياسية اجتماعية، مهمتها الأساسية الحفاظ على الأوضاع السائدة، ومساندتها من خلال آليات إنتاج معرفية ثابتة، يقف على رأسها الإجماع، ويليه القياس»(٣).

ويمدح علي حرب العرفان الصوفي مدحاً لافتاً للنظر، فيقول: «ولما كان الصوفية هم الذين اختصوا بالتأويل والغوص في الباطن أكثر من غيرهم من الفرق، فإن العرفان الصوفي يمثل في نظرنا المنهج التأويلي بامتياز، فمع العرفان بما هو تأويل يتقاطع البيان والبرهان والحدس والاستدلال والوحي والنظر،...... ولذا فإننا نرى أن العرفان ليس استقالة العقل كما قد يظن، وإنما هو في الحقيقة تأملات الفكر، وفتوحات العقل»(٤).

---

(١) المصدر السابق ص١٥٩.
(٢) هاشم صالح: التعليق على كتاب محمد أركون الفكر الأصولي واستحالة التأصيل هامش ص٧٦.
(٣) نصر أبو زيد: هكذا تحدث ابن عربي ص٢٣.
(٤) علي حرب: التأويل والحقيقة ص١٨، وانظر: د. محمد محمد يونس وماجد العلوي: القراءة الحداثية للنص عند علي حرب ص٦٠٨.

ولابن عربي على وجه الخصوص منزلة متميزة داخل التجربة الصوفية، كما يرى نصر أبو زيد، ولا سيما مع دعوته لوحدة الأديان، واعتبارها طرقاً متعددة للوصول للخالق سبحانه، وهي الفكرة التي يحتفي بها الحداثيون، ويكثرون من ترديدها، يقول أبو زيد: «وكان السؤال الذي يتردد دائماً في ذهني: هل ما زال ابن عربي قادراً على المساهمة في مخاطبة قضايا عالمنا المعاصر؟ نعم كانت الإجابة في داخلي»[1].

وإذا سألنا عن علة ذلك، فيأتينا الجواب وكلمة السر المتمثلة في دين الحب الذي يتسع لكل العقائد، كما يقول أبو زيد: «كانت أبياته الشعرية عن دين الحب، الذي يتسع لكل العقائد من الوثنية إلى الإسلام، محتضناً اليهودية والمسيحية على وجه الخصوص تتردد دائماً في سمعي:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة
فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف
وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أنى توجهت
ركائبه فالحب ديني وإيماني

وكم سعدت وأنا أستمع لهذه الأبيات ملحنة مغناة على شرائط كاسيت وCDS، وكم غمرني الفرح حين علمت بتأسيس جمعيات في بلدان غربية باسم ابن عربي، هذا المشروع الذي صاغه ابن عربي صياغة شعرية باسم دين الحب، يجمع بين الدير، والكعبة، وبيت الأوثان، ومرعى الغزلان، فقلب العارف يتسع لكل هذه الصور من

(١) المصدر السابق ص١٤.

العبادات والشعائر، ويؤمن بكل هذه المعتقدات، لأنه يعرف الأصل الوجودي الذي تستند إليه جميعها»[1].

وهكذا يصير استدعاء ابن عربي أمراً ملحاً وضرورياً، كي يتم توظيفه في مواجهة الفكر السلفي والأصولي الذي يضيق به الغرب ذرعاً، وكما يقول أبو زيد: «إن استدعاء ابن عربي مع غيره من أعلام الروحانيات في كل الثقافات يمثل مطلباً ملحاً في السنوات الثلاثين الأخيرة من القرن العشرين»[2].

٤- ومن التناقضات لدى العلمانيين أيضاً، أن ثمة ما يشبه الاتفاق بينهم على ذم كثير من علماء الأمة وأعلامها الكبار، واتهامهم بممالأة الحكام ومداهنتهم، وتطويع الفتاوى والأحكام لما يحقق مصالحهم، إضافة للسكوت عن مظالمهم وتولي المناصب لهم.

والشواهد الدالة على ذلك من كتبهم كثيرة ومتنوعة، ومن ذلك اتهام محمد سعيد العشماوي للفقهاء بأنهم ما كانوا يفسرون، أو يشرحون أو يستنبطون، إلا «ويضعون أعينهم في كل قول أو همس أو صمت على الخلافة الجائرة، فلا يصدر عنهم إلا ما يوافق عليه الخليفة، وما يرتضيه السلطان»[3].

ولم تقتصر التهمة على الفقهاء فحسب عند عبد المجيد الشرفي، بل امتد التشكيك في النوايا والمقاصد إلى العلماء كلهم، ولا سيما الموالي منهم، حيث يزعم الشرفي أنهم سعوا من خلال الاشتغال بعلوم الدين إلى اكتساب سلطة معنوية، تعوضهم

---

(١) نصر أبو زيد: هكذا تحدث ابن عربي ص١٤. وانظر نقداً مفصلًا للدعوة إلى وحدة الأديان وبيان مخالفتها القطعية للإسلام، في: كتاب د. سعيد معلوي: وحدة الأديان في عقائد الصوفية، وبحث د. لطف الله خوجة: وحدة الأديان في تأصيلات التصوف وتقريرات المتصوفة، دراسة تحليلية.

(٢) نصر أبو زيد: هكذا تحدث ابن عربي ص٢٦.

(٣) د. محمد عمارة: سقوط الغلو العلماني ص١٠٢.

عن السلطة السياسة التي حرموا منها[1]، حيث «وجدوا في الاهتمام بالعلوم الدينية مجالاً لتحقيق ذاتهم، وإبراز مواهبهم، وهم الذين تم إقصاؤهم عن مراكز المسؤولية السياسية التي استأثر بها العنصر العربي، سواء في مراكز الخلافة نفسها، أو في الأقاليم الإسلامية، فلم تسند إليهم إلا الوظائف الثانوية، وظائف التنفيذ التي تتطلب خبرة فنية خاصة في دواوين الدولة، ونظراً إلى ما كان للدين من منزلة في النفوس، فإنهم قد سعوا عن طريق الاشتغال بعلوم الدين إلى اكتساب سلطة معنوية تعوضهم عن السلطة السياسة التي حرموا منها»[2].

أما نصر أبو زيد، فقد وسع من دائرة الاتهام لتشمل الفكر الإسلامي كله، والذي تحول في رأيه «من أن يكون صياغة للواقع وترشيداً له، إلى أن يكون تبريراً لهذا الواقع، يمنحه غطاء أيديولوجياً ومشروعية دينية. هيمن نمط العارف المطيع في مجال الفكر والثقافة والأدب في القرن الخامس تقريباً، وتزايد دوره في تحويل الفكر إلى غطاء، يحجب عن الوعي آليات السلطة في السيطرة والهيمنة والاستغلال والعنف»[3].

ولا يخفى أن تلك الاتهامات غير صحيحة بالمرة، ولن نطيل هنا في مناقشتها تفصيلاً، لكن يكفي أن نشير[4] إلى أنه لا يتصور من منصف، يعرف قيمة العلم وقدره، ويتسم بالدقة والموضوعية والإنصاف، أن يحكم على فكر طويل عريض وممتد، مثل الفكر الإسلامي بهذا الحكم العام، غير المبني على تتبع ولا استقراء دقيق، ويكفي في نقضه بسهولة أن نشير إلى قائمة طويلة من العلماء الكبار الذين وقفوا في وجه الحكام،

---

(١) انظر: موقف الاتجاه الحداثي من الإمام الشافعي ص٤٣.

(٢) عبد المجيد الشرفي: لبنات ص٧١.

(٣) نصر أبو زيد: دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة ص١٦٨.

(٤) انظر: موقف الاتجاه الحداثي من الإمام الشافعي ص٤٤، ٤٥.

ولم ينصاعوا لأهوائهم، متحملين الحبس أو التعذيب، وربما القتل من أمثال: سعيد بن جبير، وأبي حنيفة، ومالك، وأحمد بن حنبل، والعز بن عبد السلام، والنووي، وابن تيمية، وغيرهم الكثير[1].

ومما يكشف التناقض العلماني في هذا الباب، أننا إذا ما تتبعنا واقع هؤلاء العلمانيين، ومواقفهم السياسية، فسوف نلاحظ بوضوح أن الكثرة الكاثرة منهم قد وقعت في أشد مما عابت عليه العلماء المتقدمين، فعلاقتهم بالحكام والأنظمة المستبدة جيدة ووثيقة، وقد تولوا الكثير من مراكز التوجيه للعقول في الإعلام والتعليم والجامعات، ومنهم من وصل لكرسي الوزارة، وأكثرهم حازوا جوائز مرموقة، وفتحت لهم وسائل الإعلام على مصراعيها، ولم يعرف عنهم مواقف صريحة في مقاومة الظلم والاستبداد.

٥- ومن التناقضات المسلكية أيضاً ما هو ملاحظ لدى كثير من العلمانيين في تناولهم لقضايا المرأة - مثل: الحجاب والاختلاط والتعدد وتولي المناصب الكبرى والزواج والطلاق وما أشبه ذلك - حيث يتكرر لديهم وصف مخالفيهم من الإسلاميين بالجمود والتخلف، ثم يمتد الأمر إلى وصفهم بالهوس الجنسي الناشئ - وفقاً للرؤية الفرويدية - عن الكبت، وتحريم كل أنواع العلاقة بالمرأة خارج إطار الزواج.

وليس من همنا هنا أن نرد على تلك الاتهامات تفصيلاً، وإنما نشير فقط إلى أمرين:

---

(١) انظر نماذج عديدة لذلك عند: الغزالي: إحياء علوم الدين ٢/ ٣٤٣، وعبد العزيز البدري: الإسلام بين العلماء والحكام ص١٢٩، ود. سيد العفاني: صلاح الأمة في علو الأمة ٣/ ١٠١، ونبيل بن محمد محمود: العلماء بين المحن والشدائد، عرض للابتلاءات والمحن الكبرى التي تعرض لها علماء الأمة وكيف تحملوها وصبروا عليها، الدار العالمية للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.

الأول: أن بعض كتابات العلمانيين يشيع فيها الإسراف المتجاوز لكل حد في استخدام ألفاظ جنسية صارخة، ولا سيما من كان منهم متأثرا بالمدرسة الفرويدية في التحليل النفسي، وفي سياقات لا تدعو لذلك مطلقاً.

ونضرب مثالاً لذلك بما ذكره جورج طرابيشي في رده على دعوة حسن حنفي لإقامة علم الاستغراب، حيث استخدم ألفاظاً مغرقة في الإسفاف دونما حاجة أو مبرر، فقال: «إن تجنيس العلاقات الحضارية على هذا النحو، وتأويل التلقي الحضاري على أنه استقبال مهبلي وربما أيضاً شرجي، ووضع كل ذلك في خانة التأنيث الشديد الجارحية نرجسياً، لأنه مؤول بدوره على أنه خصاء، هو وراء محاولة حسن حنفي تأسيس علم جديد يسميه علم الاستغراب، فالغاية من هذا العلم نفسية قبل أن تكون علمية، وما ذلك لأنه علم مضاد للاستشراق فحسب، بل في المقام الأول لأنه يتيح للمستغرب أن ينتقل من وضع المفعولية إلى وضع الفاعلية بتحويله المستشرق من دارس إلى مدروس»[١].

والأمر الثاني: أن اهتمام الرجال بالنساء والولع بهن أمر فطري في أصله، وليس موقوفاً على شعب بعينه، بل الأمر أشد بمراحل كثيرة في الدول الغربية ذات الحرية الهائلة والعلاقات المفتوحة على مصراعيها بين الرجال والنساء، ولا بأس أن نستشهد بما أورده كتاب «غربيون» من أن الأبحاث تظهر «أن الرجال يميلون إلى إساءة فهم الابتسامة البريئة أو الإشارات الدالة على الصداقة - من النساء - وهذا نتيجة اهتمامهم الشديد بالجنس، وهذا لأن معظم الرجال يرون العالم من منظور جنسي أكثر من النساء بكثير، فما لدى الرجل من التوتسترون أكثر مما لدى النساء بحوالي ١٠ - ٢٠ مرة، مما يجعلهم يرون العالم من منظور جنسي»[٢].

---

(١) جورج طرابيشي: ازدواجية العقل، دراسة تحليلية نفسية لكتابات حسن حنفي ص١١٥.

(٢) آلان وبربارا بييز: المرجع الأكيد في لغة الجسد ص٢٩٢، مكتبة جرير، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.

وهم يقررون أيضاً أن «كل الدراسات تقريباً التي أجريت حول التجاذب على مدار الستين عاماً الأخيرة، قد توصلت لنفس الاستنتاجات التي توصل إليها الرسامون والشعراء والكتاب على مدار الستة آلاف عاماً الماضية، وهي أن المرأة وجسمها، وما تستطيع أن تفعله به، كل هذا يعد أكثر جاذبية للرجال من ذكائها وقدراتها، حتى في القرن الـ٢١ الذي يتميز بلياقة الفكر. إن رجل القرن الـ٢١ يرغب في رؤية نفس الأشياء المباشرة في المرأة كما فعل أجداده من النظرة الأولى»[(١)].

٦- ومن مسائل علوم القرآن المهمة والأساسية، التي تخبطت المواقف العلمانية تجاهها - مثلما حدث في تعاملهم مع أسباب النزول - قضية الناسخ والمنسوخ، من حيث المفهوم، والوقوع الفعلي، والأثر أو الفائدة المترتبة على وجوده.

ولعل أبرز مظاهر التناقض في هذا الباب، ما حدث من اختلاف في إثبات ظاهرة النسخ في الشريعة الإسلامية - وخصوصاً في القرآن الكريم - أو نفيها، فمن العلمانيين من نفى وجود الناسخ والمنسوخ في القرآن أصلاً، وشنع على القائلين به، واعتبر ذلك من الأخطاء الكبرى، التي وقعت في مسيرة الفكر الإسلامي وتستوجب التصحيح، وهدم الأفكار التقليدية حولها[(٢)].

ومن هذا الفريق محمد شحرور، الذي ابتدع فكرة لا دليل عليها مطلقاً سوى الأوهام، وهي التفرقة بين الكتاب والقرآن - مع أنهما اسمان لكتاب الله وقرآنه المجيد، يدلان على شيء واحد وهو ما بين دفتي المصحف - وبناء على هذه التفرقة الباطلة، نفى شحرور وجود النسخ مطلقاً في القرآن الكريم كما حذر من اعتقاد وقوعه،

(١) المصدر السابق ص٣٠٧.

(٢) انظر: د. محمود بن علي البعداني: موقف المدرسة العقلية المعاصرة من علوم القرآن وأصول التفسير ٢/ ٦٠٩، ٦٥٧.

بينما أقر وجوده في أم الكتاب[1]، ومن أدلته المتهافتة على نفي النسخ في القرآن أنه «ليس ثمة ما يبرر إبقاء آيات منسوخة تضل بسببها الأمة وتقتتل وتتفرق شيعاً وطوائف، إذ كان بوسعه ﷺ ببساطة عدم إدراجها وهو يصوغ الكتاب الحكيم مرة أخرى، كما كان بوسع الله سبحانه أن يجعل مكانها فارغاً»[2].

ولا يجد شحرور أدنى غضاضة في رد كل الأخبار الواردة في إثبات النسخ، زاعماً أننا «لا نجد خبراً ثابتاً يؤيد النسخ، اللهم إلا بعض المتناثرات هنا وهناك، والتي لا تليق بموضوع هام أساسي كالنسخ، مما يدل على انعدام المسئولية عند من قال به»[3]، وهكذا يصير الناسخ والمنسوخ اختراعاً اخترعه العلماء المسلمون، ليحلوا إشكال التضاد الظاهري، بين بعض الآيات التي عجزوا عن توجيهها، أو حسن فهمهما، فكان المخرج من ذلك هو اللجوء للقول بالنسخ[4].

وعلى المنوال نفسه ألف جمال البنا كتاباً عن النسخ في القرآن أنكر فيه تماماً وجود النسخ، واعتبر ذلك من العقائد الراسخة التي يدين بها، فقال: «عقيدتنا التي لا تتزعزع، والتي انتهينا إليها بعد البحث الدائب هي أن كل الروايات والأحاديث التي تضمنت إجازة النسخ أو وقوعاً له هي من الادعاءات المسمومة»[5].

وإلى جانب هذا الإنكار الجازم للنسخ، شن جمال البنا حملة شعواء على القائلين به، ورأى أن مقالة النسخ «من أكبر الكوارث الفكرية، التي انزلق إليها الأسلاف،

---

(١) انظر: محمد شحرور: تجفيف منابع الإرهاب ص٣٨، والكتاب والقرآن ص١٦٠، ونحو أصول جديدة ص٨٣، ود. أحمد الفاضل: الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن ص٣١٧.
(٢) محمد شحرور: نحو أصول جديدة ص٨٣.
(٣) محمد شحرور: تجفيف منابع الإرهاب ص٣٩.
(٤) محمد شحرور: تجفيف منابع الإرهاب ص٢٠.
(٥) جمال البنا: النسخ في القرآن ص١٢.

وانطلت عليهم فأجازوها جميعاً»[1]. كما وصفها في كتاب آخر له بالجرم العظيم، مشدداً النكير على المفسرين وعلماء الأمة القائلين بالنسخ، حيث إنهم تحت دعوى خدمة القرآن أعملوا «سكين النسخ، وبتروا مئات الآيات...لا أدري كيف وأتت هؤلاء المفسرين الجرأة على هذا الجرم العظيم»[2].

ويتعجب المرء من هذا الحكم الجائر على العلماء السابقين من المفسرين وغيرهم، وكأنهم كانوا من قلة العلم وضعف التمييز، بحيث تغيب عنهم تلك الكارثة الفكرية، والتي لم يتنبه لها إلا شخص مثل جمال البنا، غير المتخصص أصلاً في علوم الشرع، ولم يعرف عنه إسهام ذو شأن في فن من فنونه.

وفي تقليد واضح لفرية بعض المستشرقين أمثال شاخت[3] اعتبر محمد أركون النسخ إحدى الوسائل التي اخترعها الأصوليون والفقهاء لحل معضلة الآيات المتناقضة، والتي عجزوا عن وجود حل للتعارض الواقع بينها، زاعماً أن هؤلاء الأصوليين «وجدوا أنفسهم في مواجهة نصوص متناقضة، وبالتالي فقد اضطروا لاختيار النص الذي يتناسب أكثر مع التوفيق، وتحقيق الانسجام بين الأحكام الشرعية التي كانت قد حظيت بتثبيت الفقهاء الأوائل، وهكذا نشأ العلم المدعو بالناسخ والمنسوخ، وراح ينمو ويتطور باتصال مباشر مع بلورة الشريعة، وذلك ضمن ظروف اجتماعية ثقافية واقتصادية لا تزال تنتظر تحديداً لها من قبل المؤرخ الحديث أو إعادة تحديد»[4].

ويدعي أركون أن الفقهاء والأصوليين وقعوا في إشكال كبير تجاه التعامل مع الآيات المنسوخة حكماً والباقية تلاوة، والتي ما زالت موجودة في المصحف، حيث

---

(١) المصدر السابق ص١٢.

(٢) جمال البنا: تثوير القرآن ص٨٩.

(٣) انظر: د. أحمد الفاضل: الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن ص٣١٩.

(٤) محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ص٦٩.

لم يعد بإمكانهم «حذف هذه الآيات، بعد أن أصبحت متضمنة في المصحف الرسمي الذي شُكِّل أيام عثمان بن عفان، وبالتالي فقد راحوا يشجعون على تأسيس علم أسباب النزول من أجل القول بأنَّ الآية المنسوخة قد نزلت قبل الآية الناسخة، وبالتالي فمن المشروع إبطال العمل بها، أي إبطال حكمها»[١].

ولا شك أن كلام أركون مجرد دعاوى لا دليل عليها مطلقاً، ويكشف عن جهل فاضح بحقيقة المنهج الفقهي والأصولي فيما يتعلق بمفهوم النسخ وأنواعه، وكيفية التعامل مع الآيات أو الأحاديث المتعارضة في ظاهرها، ولعل أدنى مطالعة لأبواب التعارض والترجيح في كتب الأصول، وتطبيقات الفقهاء تثبت تهافت دعاوي أركون، وتبين دقة المنهج الأصولي والفقهي في دفع التعارض المتوهم - وليس الحقيقي - بين مدلولات النصوص الشرعية.

فالتعارض الواقع بين النصوص هو من قبيل التعارض الظاهري، وليس التناقض كما ادعى أركون، وبين التعارض والتناقض فرق شاسع، ثم إن النسخ هو آخر ما يلجأ إليه الفقيه في دفع التعارض، ولا يكون ذلك إلا بعد تعذر الجمع بين النصين، ولو كان النسخ من اختراع الفقهاء كمخرج لرفع التناقض للجأوا إليه مباشرة، ولم يتعبوا أنفسهم بالجمع بين النصوص، من خلال طرق عديدة كالعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، وما أشبه ذلك.

ويضاف لذلك أن النسخ لا يثبت إلا بحجة على وجود نص متأخر زمناً رفع حكم النص المتقدم، وأما الآيات المنسوخة حكماً والباقية تلاوة، والتي يزعم أركون أن الفقهاء وقعوا في إشكال كبير تجاه التعامل معها، فهذا من التهويل الذي اعتاده

(١) المصدر السابق ص٧٤.

العلمانيون، وليس في القرآن كله ما هو منسوخ حكماً وباقي تلاوة إلا آيات قليلة جداً لا تتجاوز أصابع اليد الواحدة، وفي القرآن نفسه ما يدل على نسخها.

وأخيراً فإن القول بالنسخ ليس اختراعاً اخترعه الفقهاء والأصوليون في عصور التدوين ونضج المذاهب الفقهية، ليحلوا مشكلات عرضت لهم، وحاروا في التعامل معها، بل هو مسلك مطرد ومعروف في تطبيقات الصحابة والتابعين، والشواهد على ذلك أكثر من أن تحصر[1].

ومن المنكرين للنسخ أيضاً أبو القاسم حاج محمد، والذي هاجم القائلين بالنسخ هجوماً شديداً، ورأى أن الإقرار بوجوده يستلزم الطعن في القرآن، والإقرار بوجود تناقض بين آياته، ومن ثم راح يحكم على من ابتدع علم الناسخ والمنسوخ بأنه «كان يحاول أن يحل مشكلته هو مع القرآن، حين لم يتفهم منهجيته الكلية الرابطة للآيات التي بدت له متضاربة أو متشابهة أو حتى متناقضة مع بعضها أحياناً، فأوجد علم الناسخ والمنسوخ الذي لا يعني سوى إقرار حالة التناقض في تركيب القرآن ومضمونه، فظن بمجرد القول أن في القرآن ناسخاً ومنسوخاً أنه قد حل الإشكال، وما أدرك بذلك أنه قد طعن في الحق الذي أنزل القرآن»[2].

ويقترب - مآلاً ونتيجة فعلية - من هذا الاتجاه النافي لوجود النسخ، أولئك النفر المشككون في الروايات الواردة في وقوع النسخ، والمحددة للآيات الناسخة من الآيات المنسوخة، ومن هؤلاء عبد المجيد الشرفي الذي رأى أن الأخبار الواردة

---

(١) ويمكن مراجعة طرف من النماذج المروية عن الصحابة والتابعين فيما صنف من كتب في الناسخ والمنسوخ، وانظر أيضاً: د. أحمد الفاضل: الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن ص٣١٩.

(٢) محمد أبو القاسم حاج محمد: منهجية القرآن المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية ص٩٥.

في النسخ ليست جديرة بثقة المؤرخ[1]، وسيد القمني الذي يرى أن القسمة الثلاثية للنسخ، وهي: ما نسخ حكمه وبقيت تلاوته، وما نسخت تلاوته وبقي حكمه، وما نسخ حكمه وتلاوته معاً، كل ذلك قد اخترع اختراعاً[2].

والعلة في حكمنا على المشككين في أخبار النسخ بأن قولهم يؤول إلى إنكاره فعلياً - أو على أحسن الأحوال تفريغه من أي مضمون حقيقي - أن الطريق الأساس لعلمنا بالنسخ هو النقل عمن شهد زمن نزول التشريع وهم الصحابة، وإذا اهتزت الثقة بهذا النقل لم يعد أمامنا من وسيلة لتحديد حصول النسخ سوى التخمين، وغلبة الظن والنظر العقلي، وكلها أمور يصعب إقامة البرهان الصحيح عليها.

وعلى النقيض من الوجهة السابقة المنكرة لوجود النسخ - صراحة أو مآلاً - أثبت الكثير من العلمانيين وجود النسخ في القرآن، واعتبروه شاهداً مهماً لإثبات فكرتهم حول تاريخية النص القرآني، ودليلاً على أولوية الواقع على النص، كما اعتبروه مظهراً من مظاهر التطور والمرونة الفائقة في التشريع يمكن البناء عليه، لتحقيق ما يريدون تطويره أو تنحيته من أحكام الشريعة المجافية - بزعمهم - لثقافة العصر وظروف أبنائه.

وفي تأثر واضح بالفكر الماركسي وموقفه من العلاقة بين الفكر والواقع، واستمراراً لنزعة الأنسنة، قرر حسن حنفي القول بخلق القرآن، وانبثاقه من الواقع وجدله معه، وبنص كلامه فالوحي «كلام الله بلغة الإنسان، وبهذا المعنى يكون مخلوقاً، أي أنه أرسل إلى الإنسان، هذا هو الخلق الطبيعي أو الإنساني عندما يتحول

(١) انظر: عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ ص١٥٩.
(٢) انظر: سيد القمني: النسخ في الوحي ص١٣.

كلام الله إلى الإنسان وإلى الطبيعة»[1]، وقد وظف باب الناسخ والمنسوخ، لإثبات ذلك، والتأكيد على أن كلام الله «ليس مفروضاً على الواقع، بل ظهر بناء على نداء الواقع، واكتمل بناء على تطوره، وأعيدت صياغاته طبقاً لقدراته وأهليته على ما هو معروف في الناسخ والمنسوخ. هي عملية جدلية بين الفكر والواقع، الواقع الذي ينادي على الفكر ويطلبه، والفكر يأتي مطوراً للواقع ويوجهه نحو كماله الطبيعي، ثم يعود الواقع فينادي فكراً أدق وأحكم حتى يتحقق الفكر ذاته، ويصبح واقعاً مثالياً يجد فيه الواقع الطبيعي كماله»[2].

ولا يخفى ما ينطوي عليه هذا الطرح من خلل وبطلان، ومغالطات واضحة، ومصادمات لثوابت المعتقد وأصول الإيمان، ولعل أخطر ما اشتمل عليه أنه ينفي فكرة الوحي بمعناها الحقيقي، وأن القرآن كلام الله الذي أوحاه إلى رسوله ﷺ لهداية الخلق وتعريفهم بالطريق الموصل إليه، وهذا الوحي متعال على الواقع ومهيمن عليه، وصحيح أنه يراعيه ويقومه، لكنه لا يخضع له بحال، فهو يغير الواقع الفاسد، ويصحح المعوج، ويقر الصحيح.

أما الوحي وفقاً لهذا التصور المزعوم، فهو مجرد إفراز للواقع، وانبثاق منه، وتجادل معه بصورة مستمرة، ولست أدري كيف يكون الأمر كذلك، وقد جاء القرآن بالتوحيد في واقع يعج بالشرك وعبادة الأصنام، وجاء بتحريم الخمر في واقع يفخر بها ويعتادها كما يعتاد شرب الماء، وهكذا الحال في أمثلة لا تحصى، وكلها تثبت فساد القول بتلك العلاقة المزعومة بين القرآن والواقع.

---

(١) حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٢/ ٤٦٤، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.
(٢) المصدر السابق ٢/ ٤٦٥.

ويظهر التأثر بالفكر الماركسي أيضاً[1] عند نصر أبو زيد، والذي اعتبر في مقدمة المبحث الذي كتبه عن النسخ من كتابه «مفهوم النص دراسة في علوم القرآن» أن «ظاهرة النسخ التي أقر العلماء بحدوثها في النص أكبر دليل على جدلية العلاقة بين الوحي والواقع، إذ النسخ هو إبطال الحكم وإلغاؤه، سواء ارتبط الإلغاء بمحو النص الدال على الحكم ورفعه من التلاوة، أو ظل النص موجوداً دالاً على الحكم المنسوخ»[2].

وثمة ارتباط واضح عنده بين باب أسباب النزول وباب النسخ، من جهة أن كلا البابين يخدم توظيفه لما يصف بالعلاقة الجدلية بين النص الواقع، وإثبات تاريخية النصوص الشرعية، ومن ثم نجده يقول: «لقد رأينا الترابط بين قضايا الناسخ والمنسوخ وبين قضايا أسباب النزول، بحيث يمكن أن نعدهما من منظور علاقة الترابط بين النص والواقع قضية واحدة، أو نوعاً واحداً من أنواع علوم القرآن»[3].

وتستمر محاولات تلوين النسخ، وإسقاط المصطلحات الحديثة عليه عند عبد الهادي عبد الرحمن، والذي يرى أن النسخ يجعل النص أكثر مرونة في المواجهة والتغير والتطور، وقد جاء استجابة لما يصفه «بأزمة صعود المد الإسلامي أيام الرسول، رغم أن البعض اعتبره عبئاً على النص الإلهي، فحاول بكل الطرق أن يسلبه جوهره بعملية التأويل، وثني ذراع الآيات والأحاديث والمواقف»[4]، وهو يهاجم من رفضوا النسخ بحجة أن إثباته يتعارض مع معاني تنزيه الذات الإلهية، وأنه لا تبديل لكلمات الله، واصفاً هذا الفريق بأنه «يحاول أن يجمد النص عند تأويل محدد،

(١) وانظر مزيد تفصيل لهذا الأمر في: كتاب د. محمد عمارة: التفسير الماركسي للإسلام ص٣٢.

(٢) د. نصر أبو زيد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن ص١٣١.

(٣) المصدر السابق ص١٥٢.

(٤) عبد الهادي عبد الرحمن: سلطة النص قراءات في توظيف النص الديني ص١٤٩.

لا يتعالى فقط على لحظته التاريخية، بل ويتعالى على فهم الرسول لذلك النص، لحظة نزوله عليه وإن لم يقل هذا صراحة يقله ضمناً، ومن هنا يغلق الباب على شكل محدد من المفاهيم»[٥].

ويربط عبد الجواد يس بين النسخ، وإثبات تاريخية النص القرآني، معتبراً أن وجود النسخ يكشف عن تلك الطبيعة التاريخية للنص، فيقول: «يكشف النسخ بشكل مباشر من الطبيعة التاريخية للنص التشريعي، من حيث يشير إلى حقيقة التغير في الأحكام، وحقيقة الارتباط بين هذا التغير وتحولات الواقع الاجتماعي في مدى زمني قصير نسبياً»[٦]، وهو ينتقد العلماء المتقدمين الذين لم يفهموا النسخ بهذه الصورة، مشيراً إلى أن «قضية النسخ لم تقرأ سلفياً على هذا النحو، فمع الإقرار بحقيقة التغير، ليس ثمة إقرار بأنه ناتج عن تحولات الواقع، بل هو راجع إلى محض الإرادة المطلقة لله، من دون توقف للنظر في كون تحولات الواقع نواميس طبيعية تعمل من داخل الإرادة الإلهية»[٧].

ويصل الهوس بتوظيف النسخ لإثبات فكرة التاريخية وقابلية الأحكام الشرعية للتطوير والتبديل عند محمد سعيد العشماوي إلى درجة الافتراء على أهل العلم المتقدمين، وأنهم لم يحصروا النسخ فيما دلت الأدلة الشرعية على نسخه، بل تركوا الباب مفتوحاً على مصراعيه لنسخ أي حكم، لا يمكن تطبيقه في عصر ما، ومعنى ذلك عنده «أن المسلمين الأوائل لم يحصروا النسخ بالأحكام التي نص الشارع على نسخها، بل كان فهمهم لمبدأ النسخ يقوم على أساس أن أحكام الشريعة ليست مطلقة دائمة، بل هي نسبية ومؤقتة، وقد دعاهم هذا إلى وقف العمل بأحكام لم تنسخ من

---

(٥) المرجع السابق ص١٤٩.
(٦) عبد الجواد يس: الدين والتدين ص٩٢.
(٧) المصدر السابق ص٩٢.

القرآن، لكن المسلمين الأوائل أدركوا أن واقع الحياة ومنطق الأحداث قد تجاوزها، فلم يعد من الممكن تطبيقها بعد عصر معين أو بعد واقعات بذاتها»[1]. وقد مثل لذلك بما فعله عمر رضي الله عنه بشأن المؤلفة قلوبهم، ووقف توزيع الأراضي المفتوحة على الغانمين.

ولا يخفى ما في هذا الكلام من خلط وتخبط، وجهل واضح بحقيقة النسخ، والتي تقوم على رفع حكم شرعي متقدم بحكم شرعي متأخر، على أن يدل الدليل على ذلك، وفي هذه الحالة لا يبقى الحكم المتقدم، بل ينسخ ويرفع بالكلية، ويحل محله الحكم الجديد.

أما عدم تطبيق حكم شرعي ما في واقعة بعينها، لعدم توافر الشروط، أو لوجود موانع، أو لعدم التحقق من ثبوت مناط الحكم لاجتهاد ما، فذلك باب مختلف تماماً عن النسخ.

وهذا ما فعله عمر رضي الله عنه فيما أثر عنه في قضية المؤلفة قلوبهم، ووقف توزيع الأراضي المفتوحة على الغانمين، وما أشبه تلك الوقائع، ولم يقل أحد إن مصرف المؤلفة قلوبهم مثلاً قد نسخ، ولم يعد ضمن مصارف الزكاة المعروفة، وإنما الأمر موقوف على وجود المؤلفة قلوبهم بالفعل، واحتياج المسلمين لتأليف قلوبهم، حيث يدور الحكم مع علته وجوداً وعدماً.

وممن دافعوا بقوة عن وجود الناسخ والمنسوخ، خليل عبد الكريم والذي هاجم نفاة النسخ، محتجاً بأن النسخ أمر ثابت نص عليه القرآن، والنصوص نفسها تناسخت

---

(١) محمد سعيد العشماوي: مقال بعنوان أفكار من أجل تحديث الإسلام، نقلًا عن د. عدنان محمد أمامة: التجديد في الفكر الإسلامي ص٤٤٦.

- نسخ بعضها الآخر - خلال عشرة أعوام أو يزيد قليلاً، هي عمر التجربة اليثربية أو تجربة المدينة، وقال به أعلام الأئمة، وصنفوا فيه أمهات الكتب، وأقروا بوجوده في عدة مئات من القضايا[1].

وإذا تساءلنا عن سر هذه الحماسة في إثبات الناسخ والمنسوخ فيأتينا الجواب من خليل عبد الكريم وغيره واضحاً صريحاً، ويتلخص في أنه إذا كانت النصوص نفسها تناسخت، فكيف تستسيغ العقول رفض مبدأ أو نظرية التاريخية[2] «وعندما تقر النصوص نفسها مبدأ النسخ وتطبقه مئات المرات، إبان عقد واحد من السنين - العهد المدني - ويرسخه ويؤيده شيوخ الإسلام وحججه، ويؤلفون فيه عشرات الكتب، ويوردون الأدلة الدوامغ عليه، فكيف يتسنى التمسك بحرفية النصوص لمدة أربعة عشر قرناً، ودون التفات إلى أسباب وروده والظروف الحافة بها، وكافة الأنساق المعيشية التي كان عليها أول من تلقاها شفاهة»[3].

وخلاصة ما نخرج به من العرض المتقدم أن مواقف العلمانيين والحداثيين من قضية النسخ قد تضاربت بشدة، ما بين مثبت وناف، ولعل سبب ذلك اختلاف السياق والغرض الذي يتناول كل واحد منهم من خلاله قضية النسخ.

فإذا كان الكلام عن العلماء المتقدمين من المحدثين ورواياتهم للأخبار، والفقهاء وكيفية استنباطهم للأحكام، والمفسرين وتفسيرهم لآيات القرآن، فالغالب هنا هو نفي وجود النسخ، والطعن في هؤلاء العلماء القدامى، واتهامهم بتوظيف النسخ لخدمة آرائهم، وإزالة التضارب بين الأحكام، والسير وراء هوى الملوك والأمراء.

---

(١) خليل عبد الكريم: الأسس الفكرية لليسار الإسلامي ضمن الأعمال الكاملة ص١٠٩.

(٢) المصدر السابق ص١٠٩.

(٣) المرجع السابق ص١١٠.

أما إذا كان الكلام عن تاريخية النصوص، ووقتية الأحكام، واختلافها، وتغيرها بتغير الزمان والمكان، فهنا يكون النسخ أداة مهمة جداً لإثبات ذلك كله، وتسويغ التفلت من الأحكام الثابتة والدعوة لتطويرها، بحجة وجود ما يبرر ذلك وهو الناسخ والمنسوخ.

٧- ونختم هذه النماذج الكاشفة عن شيء من مظاهر سمة التناقض لدى العلمانيين بصفة عامة، بالإشارة إلى ذلك المسلك الشائع لدى الكثيرين منهم، وهو ميلهم في قراءتهم للتراث الإسلامي لاعتماد التفسير المادي، الذي يرجع أصول هذا الفكر إلى أسباب مادية، سواء كانت سياسية أو غيرها، بينما تغيب تلك النظرة في قراءتهم للفكر الغربي، حيث ينظرون إليه باعتباره فكراً عالمياً متجاوزاً للقارات، ونسقاً معرفياً يستهدف الحقيقة والسعادة الإنسانية[(١)].

ويتكرر مسلك مشابه لسابقه أيضاً، وهو ميل هؤلاء العلمانيين إلى تقديم قراءة تاريخانية للتراث الإسلامي، ترد فيه الأفكار إلى خلفيات السياق الاجتماعي والسياسي، ومن ثم يفسرون علم الفقه بصراعات القوى، ويفسرون علم العقيدة بمعارك المذاهب، وعلم الحديث بطلب السوق، وعلم التفسير بالموروث الثقافي.

فإذا ما انتقلوا للتعامل مع الفكر الغربي، ألفيناهم لا يقرؤونه بمنظور تاريخاني يكشف البعد الذاتي، بل تتم قراءته بنيوياً، باعتباره مجرد نسق ثقافي نقي متعالٍ، ومعزول عن الخلفيات والدوافع البشرية والسياسية والعنصرية، ولا شك أن مقارنة هذين المشهدين تشي بالتناقض المذهل في نظرية التفسير، فلا يمكن تصور أن تكون حضارة كاملة تقرأ تاريخانياً، وحضارة أخرى تقرأ بنيوياً، فتفاوت التقنية التأويلية

(١) انظر: د. سلطان العميري: التفسير السياسي للقضايا العقدية في الفكر العربي ص٧٠.

بهذا التناقض الحاد يكشف عن انحيازات نفسية عميقة، أكثر من كون الخطاب رؤية معرفية[1].

وثمة نموذج تطبيقي لهذا المسلك نجده عند محمد عابد الجابري في تناوله للموقف من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان من جهة، والتشريعات الإسلامية المتعلقة بحقوق الإنسان من جهة أخرى، حيث تعامل مع المنتج الغربي المتمثل في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان باعتباره عالمياً إنسانياً، سالماً من التأثر بالظروف الاجتماعية الخاصة بالغرب بل كان ثورة عليها، وفي الوقت نفسه راح يزعم أن ما جاءت به الشريعة في مجال حقوق الإنسان - كالمواريث والزواج والشهادة وغيرها - كانت متأثرة بظروف المجتمع القبلي، متجاهلاً أن الإسلام نفسه أتى ليبدل ويغير تلك الأوضاع السائدة في ذلك الزمان[2].

(١) انظر: إبراهيم السكران: مآلات الخطاب المدني للسكران ص١٤٥، ١٤٦.
(٢) انظر: د. سلطان العميري: فضاءات الحرية ص٩٨.

المبحث الثاني

نماذج من التناقضات والإشكالات المنهجية في موقف العلمانيين من أسباب النزول

وإذا ما اكتفينا بالأمثلة السابقة للتناقضات العلمانية بصفة عامة، وانتقلنا إلى موضع اهتمامنا، وهو إبراز التناقضات والإشكالات المنهجية في الموقف الحداثي من أسباب النزول، فيمكننا أن نلحظ نماذج عدة، منها ما يرجع إلى التناقض الحاصل ما بين شخصية وأخرى داخل الاتجاه الحداثي، ومنها ما يعتبر تناقضاً داخل فكر الشخصية الواحدة، إضافة إلى العديد من الإشكالات المنهجية التي تقف عقبة كأداء أمام صحة التصورات الحداثية حول أسباب النزول، وفيما يلي رصد لعدد من الشواهد في هذا الصدد:

أولاً: بإزاء الغلو الذي وجدناه لدى بعض العلمانيين في كم أسباب النزول، والادعاء بأن كل الآيات ارتبطت بسبب نزول خاص بها، فإن نفراً منهم مالوا إلى التشكيك بالكلية في أسباب النزول الموجودة بين أيدينا، ورأوا أنها لا تصح من الأساس، بل تم اختلاقها وتركيبها من قبل الفقهاء في مرحلة تاريخية لاحقة، كي يثبتوا صحة الآراء الفقهية التي تبنوها.

وأول الأمثلة التي تطالعنا في هذا الصدد موقف محمد شحرور، والذي عرف بتفرقته المتهافتة بين القرآن والكتاب، وبناء على تلك التفرقة أنكر تماماً وجود أسباب نزول للقرآن الكريم، بينما أقر بوجود أسباب نزول للكتاب، فقال: «أسباب النزول هي للأحكام، ولتفصيل الكتاب، وليس للقرآن أسباب نزول»[1].

(١) محمد شحرور: الكتاب والقرآن ص٩٢.

وقد ساق شحرور على تفرقته تلك حججاً في غاية الهشاشة، ومنها أن للقرآن وجوداً مسبقاً عن التنزيل، فكيف يكون له سبب نزول أصلاً، كما أن القرآن علم بالحقيقة الموضوعية الموجودة خارج الوعي الإنساني، وفيه قوانين الوجود وقوانين التاريخ، وهو القوانين العامة الناظمة للوجود منذ الانفجار الكوني الأول، وحتى البعث والجنة والنار والحساب، وهذه كلها أمور لا تتوقف على أسباب النزول.

ومن حججه أيضاً أن الآيات كانت ستنزل، سواء وجد السبب أم لم يوجد، وفي ذلك يقول شحرور: «قد يقول الفقهاء إن للتنزيل في القرآن أسباباً، وأقول إن القرآن ليس له علاقة بأسباب النزول، لأنه كان سيأتي سئل عنه أو لم يسأل، حيث إن معظم الأسئلة كانت في أم الكتاب أو تفصيل الكتاب، ومجال حديثنا هو القرآن، أما بالنسبة للقصص فقد تم سؤال النبي ﷺ عن أهل الكهف وذي القرنين، ولكن السؤال هنا ليس له معنى، لأن قصة أهل الكهف وذي القرنين كانت ستأتيه على كل حال، سئل أو لم يسأل، لأن بقية القصص جاءت كلها دون سؤال»[1].

وعلى النقيض مما قرره علمانيون مثل نصر أبو زيد والعشماوي وحسن حنفي من أن لكل آية سبب نزول، فإن شحرور يعتبر أن مثل هذا الرأي يعد سوء أدب مع الله سبحانه لأن «قولنا بوجود أسباب لنزول الآيات يقتضي لزوماً عدم نزول آية إلا بسبب وجودها، وهذا في أحسن الأحوال سوء أدب مع الله، ومع مقاصد تنزيل الرسالات، التي تعتبر الأسباب الإلهية الأولى والأخيرة للتنزيل»[2].

ولا يخفى أن هذا اللزوم الذي ادعاه شحرور لا وجه له أصلاً، وليس كل من قال بأسباب النزول ادعى بأن لكل آية سبب نزول، ولم تظهر تلك الدعوى إلا على أيدي

---

(١) المصدر السابق ص١٥٤.

(٢) محمد شحرور: نحو أصول جديدة ص٨٤.

هؤلاء العلمانيين في العصر الحديث، كي يعضدوا بها موقفهم من أحكام الشريعة وطريقتهم في التعامل معها.

ومن مزاعم شحرور أيضاً أن كلاً من أسباب النزول والناسخ والمنسوخ من العلوم المستحدثة، التي كان وراء ولادته أسباب عدة، وكلها تطعن في دين أهل العلم المتقدمين وأمانتهم، ومن تلك الأسباب «ترسيخ فكرة عدالة الصحابة وعصمتهم، واعتبار ما نقل عنهم في أسباب النزول مقدساً لا يرقى إليه الشك، وأوجدوا له عنواناً في كتب الحديث النبوي، فسموه المسند بالغاً ما بلغ المنقول عنهم من سخف وتفاهة»[1]، ومن الأسباب الأخرى التي دعت لاختلاق هذا العلم «الانتصار المذهبي والطائفي، والزعم بفضل واحد من الصحابة بعينه، الأمر الذي فتح الباب على مصراعيه أمام الوضاعين والدساسين والمنتفعين، ينسبون ما شاؤوا للنبي وصحابته وتابعيه»[2].

ولا شك أن دعوى اختراع الفقهاء لأسباب النزول ومثله الناسخ والمنسوخ دعوى باطلة تماماً، والآثار عن الصحابة والتابعين كثيرة جداً، وتبلغ مبلغ التواتر المعنوي الدال قطعاً على معرفتهم بهذين العلمين، والاعتماد عليهم في تفسير للقرآن، ويكفي أن يطالع المنصف أي مصنف في أسباب النزول، ليعلم أن جل ما روي في هذا الباب إنما هو من قبيل الرواية عن الصحابة والتابعين.

ومن منطلق تشكيكه في السنة عموماً، وفي صحيح البخاري على وجه الخصوص، دعا زكريا أوزون في كتابه المتهافت اسماً ومضموناً «جناية البخاري» إلى «ضرورة الابتعاد عن أسباب النزول هذه، لأنها تجعل من التنزيل الحكيم نصاً تاريخياً ماضياً، وإذا كنا نؤمن بصلاحية القرآن الكريم لكل زمان ومكان، فإنه يتوجب علينا

---

(١) المصدر السابق ص٨٨.

(٢) المصدر السابق ص٩١.

محاولة إعادة فهمه بعيداً عن أسباب البخاري واعتماداً على أرضيتنا المعرفية الفكرية والعلمية المعاصرة»[١].

ومن القائلين أيضاً بقلة ما له سبب نزول من آيات القرآن، والمشككين في ثبوت معظم ما روي منها جمال البنا، الذي رأى أن أسباب النزول لا أهمية لها ولا جدوى منها، كما أنها تقدم فهماً خاطئاً وتفسيراً مغلوطاً لآيات القرآن الكريم[٢]، وأما عدد الآيات القرآنية التي لها سبب نزول فهي - في رأيه - قليلة، وفي «القرآن آيات معدودة يمكن التعرف صراحة على أسبابها أو شخوص من أنزلت فيهم... ولكن الحالات التي من هذا النوع محدودة في القرآن، والأغلب الأعم أن لا يحدد القرآن أسماء أو تواريخ أو أسباباً، وأن يذكر الواقعة للاتعاظ، واستلهام العبرة، أو استخلاص النتيجة»[٣].

وواضح من هذا النص أن جمال البنا يخلط ما بين أمرين مختلفين: أحدهما نزول الآية على سبب، والآخر ذكر تواريخ وأشخاص من نزلت الآية متحدثة عنهم، ولا ملازمة بين الأمرين، وقد يكون للآية سبب نزول لكن ليس فيها ذكر لأشخاص بأعيانهم، وتبقى الآية عامة في صيغتها ومدلولها.

وقد شكك جمال البنا في ثبوت المرويات الواردة في أسباب النزول وصحتها جازماً «بأن معظم ما جاء عن (أسباب النزول) منحول أو موضوع أو مروي بالمعنى الذي ينال من مصداقيته، ولكن المفسرين تلقفوا هذه الأحاديث لأنها حلت لهم مشكلتهم، حتى وإن قالوا: (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب)»[٤].

---

(١) زكريا أوزون: جناية البخاري، إنقاذ الدين من إمام المحدثين ص٤١.

(٢) انظر: د. كفاح كامل: التوظيف الحداثي لآيات المرأة وإشكالياته، جمال البنا نموذجاً ص٢٣٤، ٢٣٧.

(٣) جمال البنا: نحو فقه جديد ص١٦٧، ١٦٨.

(٤) المصدر السابق ص١٦٨، ١٦٩.

وعلى المنوال نفسه المتقدم رفض عبد المجيد الشرفي تلك الدعوى القائلة بأن كل آيات القرآن نزلت على سبب، وجزم - على خلاف ذلك - بأن «تسعة أعشار آيات المصحف لا تتوفر عنها أسباب معينة، وأن ثمانين في المائة من الأسباب تتعلق بآيات الأخبار لا بآيات الأحكام، بصرف النظر عن كونها أسباباً ذات صبغة تاريخية أو أسطورية منحولة»[1].

وإذا غضضنا الطرف عن مسألة الكم، ومقدار نسبة الآيات النازلة على سبب، فإن الشرفي يشكك أيضاً في صحة أسباب النزول بصفة عامة من حيث نقلها، حيث يشير إلى أن «الأخبار التي دونت في هذا المضمار مروية عن التابعين أكثر مما كانت مروية عن الصحابة، وكان للقصاص والإخباريين دور بالغ الأثر في تكييفها، وكان القدماء واعين بما طرأ على هذا العلم من وضع اختلط بسببه الصحيح بالمنحول»[2]، ويضاف لذلك في رأيه أن أسباب النزول «لم تدون جزئياً فقط إلا في فترة متأخرة بعد جيلين أو ثلاثة على أدنى تقدير، ومن الطبيعي إذن أن يدخلها الكثير من الوضع والاضطراب»[3].

وهكذا يخلص الشرفي إلى أن أسباب النزول تم وضعها في مرحلة لاحقة من قبل الفقهاء لإسباغ المشروعية على آرائهم، والبحث عن «سلطة بها يشرعون لفهمهم ذاك حتى يسود.. ولا أدل على ذلك من توظيفهم لأسباب النزول التي قررت لتركب فهماً للآيات، والواقع أن أسباب النزول تأطير بعدي للنص القرآني، ولا يخفى ما في هذه البعدية من عمل للذاكرة الجمعية والضمير الإسلامي»[4].

---

(١) عبد المجيد الشرفي: تقديمه لكتاب بسام الجمل: أسباب النزول ص٩.
(٢) المصدر السابق ص٨.
(٣) عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ ص٤٨.
(٤) بسام الجمل: أسباب النزول ص٣٤.

ولا يقتصر الإشكال عند الشرفي على الشك في صحة مرويات أسباب النزول، بل يمتد الأمر إلى المضمون الذي يحويه ما نقل إلينا من تلك الأسباب، فهي «عند التمحيص الدقيق تعكس تارة متخيلاً إسلامياً، لا يرى حرجاً في إلغاء قانون السببية، سواء كان متعلقاً بالعجيب والغريب كالكائنات اللامرئية من جن وملائكة، أو بالعناصر الطبيعية، وتعكس تارة أخرى مظاهر محدودة من التاريخ الإسلامي الأول»[١].

ومن المتبنين أيضاً لتلك الوجهة المشككة في أسباب النزول بصورة أو بأخرى محمد أركون والذي ادعى أن أسباب النزول من وضع الفقهاء واختلاقهم، فقال: «إن المناقشات المعقدة والمهلهلة التي دارت حول مسألة الناسخ والمنسوخ، كانت قد أصبحت محتومة بعد تشكيل المصحف الذي يحتوي على كل الآيات المنسوخة، وعندئذ راحت أدبيات أسباب النزول تزدهر وتنتشر، ضمن الظروف الثقافية والسياسية الخاصة بالقرن الأول للهجرة»[٢].

ويدعي أركون أن أسباب النزول لم توضع على المحك التاريخي والأدبي الذي لا بد منه لنقدها، فيقول: «يعتز التراث المنقول، ويفتخر بوجود أدبيات تدعى بأسباب النزول، ولكن هذه القصص والروايات لم توضع حتى الآن على محك النقد التاريخي والأدبي، الذي لا مندوحة عنه»[٣].

ومن المآخذ الأخرى على أسباب النزول في رأي أركون أنها تنشر القصص والخرافات والأساطير، وتعيد بث الخارق للطبيعة، والعجيب المدهش الخلاب داخل خطاب تشريعي مقطوع عن سياقه الأسطوري الأصلي، ومفصول عن مقصده الأولى

---

(١) عبد المجيد الشرفي: تقديمه لكتاب بسام الجمل: أسباب النزول ص٩.
(٢) محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ص٧٤.
(٣) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي ص٢٤٢.

التاريخي والحيزي المكاني[1]، وتركز على التفاصيل، وتسمي الأشياء بأسمائها، مع أن الخطاب القرآني يأنف من فعل ذلك، ويظل عمومياً متعالياً فلا أسماء ولا أحداث ولا وقائع إلا في نادر الأحيان[2].

وأخيراً فإن أسباب النزول عند أركون نوع من المعارف التي كانت سائدة في عصر العلماء القدامى، الذين قرأوا القرآن، وفسروه بطريقة معينة مستخدمين تلك المعارف، وكلها «تتطلب اليوم مراجعة وإعادة قراءة على ضوء التاريخ النقدي الحديث»[3].

ولسنا هنا بصدد المناقشة التفصيلية لتشكيكات هؤلاء العلمانيين حول ثبوت أسباب النزول ونشأتها، وإنما الذي يعنينا في المقام الأول الكشف عن تضارب آرائهم وتناقضها، ما بين قائل بأن كل آية نزلت على سبب - مثل: حسن حنفي، ونصر أبو زيد، ومحمد سعيد العشماوي - وما بين قائل بوضعها وانتحالها من قبل الفقهاء المتأخرين؛ خدمة لأهدافهم السياسية والاجتماعية - مثل: محمد شحرور، وجمال البنا، وعبد المجيد الشرفي - وما بين قائل بأنها وضعت في القرن الأول - مثل: محمد أركون - وحين يفتش المرء عن أدلة كل فريق على ذلك كله، لا يجد سوى دعاوٍ عريضة، وأقوال مرسلة، دونما حجة أو برهان.

وتستمر هذه الحالة من التضارب في المواقف من ثبوت أسباب النزول لدى العلمانيين، حيث نجد محمد عابد الجابري لا يشكك في أسباب النزول بالكلية، أو يسمها بالاختلاق والوضع من قبل الفقهاء أو المفسرين - كما فعل هؤلاء الذين

---

(١) محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ص٨١.

(٢) انظر: تعليق هاشم صالح على كتاب أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ص٧٤.

(٣) محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ص٦٨.

تقدمت آراؤهم آنفاً - بل أقر بأن آيات القرآن «مرتبطة في كثير من الحالات بوقائع منفصلة هي أسباب النزول»[1].

لكن الجابري مع إقراره بوجود أسباب النزول وكثرتها، فقد أثار الإشكالات حول الثقة بالكثير من الرواة والمرويات الواردة في هذا الباب، معللاً ذلك بأن «بعض من خاضوا في هذا الموضوع من الرواة، ولا سيما المهتمين منهم بأسباب النزول قد بالغوا في البحث لكل آية عن سبب نزول، إلى الدرجة التي يتولد معها في ذهن الباحث أن بعضهم كان مهتماً ليس فقط بالنازلة التي نزلت فيها هذه الآية أو تلك، بل أيضاً بالبحث لكل آية عن نازلة يمكن ربطها بها، ولا شك في أن مثل هذه النزعة التجزيئية تمس بعمق مسألة الصدقية»[2].

وعلى الشاكلة نفسها أقر عبد الهادي عبد الرحمن بأهمية سبب النزول في فهم الآيات القرآنية لكنه رأى «أن الإلحاح المستمر للبحث عن أسباب لنزول بعض الآيات، أدى إلى وضع الأسباب وانتحالها، حتى في آيات عامة جداً تتكرر كثيراً، أو جاءت الأسباب المذكورة مناقضة لروح وعمق النص القرآني»[3]، وهو ينتقد ما يسميه بإلحاحية البحث عن سبب لنزول آية رغم عدم حتمية هذا الأمر، والذي أدى بالفقهاء إلى إجهاد «أنفسهم في البحث عن سبب للنزول، سواء عن طريق النقل المسند، أو عن طريق النبش في النصوص، أو عن طريق الوضع»[4].

ويقلل محمد الطالبي من قيمة أسباب النزول، حيث يرى أنه نظراً للظهور المتأخر

---

(١) محمد عابد الجابري: مدخل لدراسة القرآن ص٢٤٣.

(٢) المصدر السابق ص٢٥٤.

(٣) عبد الهادي عبد الرحمن: سلطة النص الديني قراءات في توظيف النص الديني ص١٠٣.

(٤) المصدر السابق ص١٠٤.

لأدبيات أسباب النزول، فإن هذا العلم بشكل عام مخيب للآمال، على الرغم مما نهض به قديماً من وظائف في إبانة دلالات النص الديني[1].

ويتناول علي حرب قضية أسباب النزول، وما أشبهها من مباحث علوم القرآن اللازمة لفهم معانيه من منطلق فكرة تاريخية النص القرآني، ومن ثم تاريخية فهمه وقراءته، زاعماً أن المفسرين القدامى قرأوا النص قراءة تاريخية من خلال أسباب النزول وغيرها من معارف كانت متاحة في زمانهم، أما نحن فعلينا قراءته من خلال ما تتيحه لنا إمكاناتنا المعرفية[2]، ولا شك أنه بهذه الطريقة سوف يتم التخلي بالكلية عن أسباب النزول وما شابهها من مباحث علوم القرآن المعروفة، لأنها كانت صالحة في زمان سابق، أما في عصرنا فعلينا استخدام المفاهيم التي تزودنا بها العلوم الحديثة، وهي بالطبع مفاهيم متداولة في الحقل المعرفي الغربي.

وفي رسالته للدكتوراه - التي أشرف عليها وقدم لها عبد المجيد الشرفي - جزم بسام الجمل بأن «تسعة أعشار آيات المصحف ليست لها أسباب نزول»[3]، وحتى هذا العشر الباقي من آيات القرآن والذي نزل على سبب، فليس له - في رأيه - قيمة معرفية صالحة فعلاً لتفهم نص المصحف، وتدبر مقاصد الرسالة المحمدية، ومن ثم يقرر أن «قسماً كبيراً من أخبار أسباب النزول غير جدير بثقة الباحث المعاصر، الذي ينشد الحقيقة العلمية عارية من الأحكام المسبقة أو المسلمات المسطرة»[4].

---

(١) انظر: بسام الجمل: أسباب النزول ص٣١.

(٢) علي حرب: نقد النص ص٧٨.

(٣) بسام الجمل: أسباب النزول ص٤٤٣.

(٤) المصدر السابق ص٤٤٤.

وفي ختام استعراضنا للنماذج السابقة المشككة في صحة أسباب النزول وثبوت مروياتها، والزعم بأنها وضعت أو اختلقت في مرحلة لاحقة، فلا أظننا بحاجة لمناقشة تلك الدعاوى تفصيلاً، ويكفي أن أصحابها ليس لهم معرفة تذكر بفنون مصطلح الحديث، ونقد المرويات، والقدرة على فرزها وتمييزها بموضوعية وإنصاف، وإنما هم انتقائيون وأصحاب نزعة توظيفية فجة للتراث.

فما وافق آراءهم أخذوا به ولو كان موضوعاً، وما خالفها ردوه دون أدنى اعتبار لصحة سنده ومتنه، فضلاً عن أن موقفهم من المنهج النقلي في الإسلام وطريقة نقل السنة معروف - وسوف يرد معنا الكلام عنه لاحقاً - وإنما سقنا آراءهم هنا، لندلل على التناقضات الموجودة داخل الصف العلماني، ما بين زاعم أن لكل آية سبب نزول، وما بين مدع أنه لم يصح من تلك الأسباب شيء يذكر.

ثانياً: من التناقضات الأساسية التي وقع فيها العلمانيون في تعاملهم مع أسباب النزول، أن هذه الأسباب جميعها قد وردت إلينا عن طريق النقل والرواية، ولا مدخل للعقل أو الاجتهاد في إنشائها أو إثباتها ابتداء، لأنها عبارة عن روايات عن الصحابة، تحكي أموراً حدثت زمن النبي ﷺ، ومثلما لا تثبت الأحاديث بالاجتهاد، فكذلك سبب النزول لا يثبت بغير الرواية والسماع، ولا مجال للاجتهاد في ثبوته، اللهم إلا ما تعلق بدراسة سنده أو متنه [(١)].

وهكذا فإنه لا طريق أمامنا للعلم بأسباب النزول، أو الوقوف عليها إلا من خلال تلك المرويات المنقولة بالأسانيد، والتي يتم التعامل معها وفقاً للمنهج الحديثي المنوط به تمييز المنقولات، والحكم عليها: صحاً أو ضعفاً، وقبولاً أو رداً.

---

(١) انظر: عبد الله طاهر: معرفة أسباب النزول ص١٩، وعماد الدين الرشيد: أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص ص٣٦.

ويظهر التناقض العلماني في هذه المسألة: أننا نجدهم يضخمون من شأن أسباب النزول، ويدعي بعضهم أن لكل آية سبباً، ويوظفون تلك الأسباب لأغراض وأهداف شتى، مع أنهم - هم أنفسهم - لا يتوقفون عن التشكيك المتواصل في منهج النقل، وطريقة رواية السنة عموماً، ويردون الأحاديث لأدنى علة، بل ربما شكك بعضهم في السنة كلها، ولم يرها حجة معتبرة، كما لم يثق في كل ما روي من أحاديثها.

وقد توالت نصوص أهل العلم المتقدمين(١) في التأكيد على أن مدار أسباب النزول على النقل، وأنه لا طريق للعلم بها إلا الرواية، وأن معرفة سبب النزول من الأمور التي لا تقبل اجتهاداً، والعلة في ذلك أن ما ترتبط به هذه الأسباب من ملابسات، ليس مجرد افتراض عقلي يقوم على ضرب الأمثال، بل هي أحداث ووقائع حدثت بالفعل في أوقات محدودة، وفى ظروف معينة، وملابسات معروفة، وفي مثل هذه الأحوال لا مجال للوقوف على معرفتها إلا بنقل واضح عمن عاصر هذه الأحداث بالفعل، وشاهد تلك الملابسات(٢)، أو نقلها عمن شاهدها.

وقد نبه الواحدي في مقدمة كتابه أسباب النزول على عدم جواز القول في أسباب النزول إلا عن طريق الرواية والسماع، فقال: «ولا يحل القول في أسباب نزول الكتاب إلا بالرواية والسماع، ممن شاهدوا التنزيل، ووقفوا على الأسباب، وبحثوا عن علمها، وجدوا في الطلاب، وقد ورد الشرع بالوعيد للجاهل ذي العثار في العلم بالنار»(٣).

وعلى المنوال نفسه جزم الكافيجي بعدم جواز التكلم في سبب النزول بدون السماع والمشاهدة، لأن «سبب النزول من الأمور التي لا دليل عليها إلا من جهة

---

(١) انظر عدداً من هذه الأقوال عند: عماد الدين الرشيد: أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص ص٣٤.

(٢) الموسوعة القرآنية المتخصصة ص٣٥.

(٣) الواحدي: أسباب النزول ص١٠، وانظر: ابن حجر: العجاب في بيان الأسباب ١/ ٢٠٠.

الشرع، فإذا لم يجئ دليل من قبل الشرع على ذلك لا يجوز التكلم فيه، فيكون التكلم فيه كالتكلم في المغيبات، التي ليس لها دليل أصلاً فيتوقف فيه، ولهذا لم يتكلم المفسرون في سبب النزول بدون الدليل أصلاً... بل أجمعوا على أن التكلم فيه لا يجوز بدون السماع والمشاهدة»[1].

وإذا انتقلنا إلى كتابات العلمانيين فسوف نجد اعترافاً وإقراراً منهم بأن أسباب النزول وما أشبهها من مباحث علوم القرآن كالمكي والمدني، والقصص، والناسخ والمنسوخ تعتبر علوماً نقلية، والأصل أنه لا مجال فيها للاجتهاد، وإن كانوا يعودون في مجال التطبيق لتجاهل هذا الإقرار، أو وضع تنظيرات تنسف هذا المعنى من جذوره.

وممن أقر بهذه الحقيقة نصر أبو زيد، والذي ذكر أن الجوانب العامة الخارجية للنص، مثل: العلم بأسباب النزول، والقصص، والمكي والمدني، والناسخ والمنسوخ «هي كلها علوم نقلية، تعتمد على الرواية عند القدماء، ولا مجال فيها للاجتهاد، سوى الترجيح بين الروايات أو محاولة الجمع بينها»[2].

وقد اعترف أيضاً بأهمية المعرفة التاريخية الدقيقة بأسباب النزول، وبترتيب نزول الآيات كوسيلة لا بد منها لتحديد الناسخ والمنسوخ، كما أقر بصعوبة ذلك، حيث ذكر في سياق كلامه عن الناسخ والمنسوخ أن المهم في تحديده «هو ترتيب النزول لا ترتيب التلاوة في المصحف، ومعنى ذلك أن تحديد الناسخ من المنسوخ في آيات القرآن يعتمد أساساً على معرفة تاريخية دقيقة بأسباب النزول وبترتيب نزول الآيات، وهو أمر ليس سهلاً كما نتصور، وحين سأل محمد بن سيرين عكرمة لماذا لم يؤلف

---

(١) الكافيجي: التيسير في قواعد التفسير ص٤٧.
(٢) د. نصر أبو زيد: مفهوم النص ص٢٦٣.

الصحابة القرآن كما أنزل الأول فالأول؟ كان جوابه: لو اجتمعت الإنس والجن على أن يؤلفوه هذا التأليف ما استطاعوا»[1].

أما حسن حنفي فقد أشار إلى أن علوم القرآن بأسرها من قبيل العلوم النقلية، وأن اعتمادها الأساسي على الأدلة النقلية دون العقلية، فقال: «تعتمد علوم القرآن على الأدلة النقلية بمفردها، دون الأدلة العقلية، لأنها علوم نقلية خالصة، لذا كثرت الآيات استدعاء من الذاكرة في غياب المعاجم المفهرسة لألفاظ القرآن، كما هو حادث هذه الأيام»[2].

ولا يقتصر الأمر على علوم القرآن وحدها عند حسن حنفي، بل العلوم الأساسية في الإسلام، وهي القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه، هي في رأيه علوم نقلية «تعتمد على الحفظ والنقل، فالعلماء هم الحفاظ، والعالم هو الحافظ»[3]، ومقصد حسن حنفي من هذا الوصف المتقدم ليس مجرد تقرير واقع تلك العلوم، وإنما يهدف أيضاً إلى نقدها، والدعوة لتطويرها، وتحويلها - من النقل إلى العقل كما هو عنوان كتابه - وكل ذلك بسبب ما يعتبره غلبة للطابع النقلي عليها، حتى إنه يصفها «بعلوم الرواية، وليست علوم الدراية، أقصى غايتها التوثيق والتضعيف، والتصحيح والتجريح»[4].

ولعله لا يخفى ما في هذا الكلام من خلط، وعدم تحرير لمفهومي النقل والعقل وطبيعة العلاقة بينهما، حيث لا يتصور أن يوجد علم نقلي خالص لا مجال لعمل العقل فيه فهماً واستنباطاً.

---

(١) نصر أبو زيد: مفهوم النص ص١٣٥، ١٣٦.

(٢) د. حسن حنفي: من النقل إلى العقل، الجزء الأول علوم القرآن من المحمول إلى الحامل ص١٨.

(٣) المصدر السابق ص١٧.

(٤) المصدر السابق ص١٨.

ومن العجيب حقاً أن نجد المتكلمين القدامى، وكذا نفر من المعاصرين[1] يرفضون وجود دليل نقلي محض، ويحذفونه من جملة الأنواع الممكنة للدليل؛ لأن كل مستخدم لنص من النصوص يتعامل معه بعقله، ويفهمه حسب إدراكاته ومعارفه، والنص في ذاته كثيراً ما ينطوي على مضامين عقلية إضافة لكونه خبراً، ثم إنه معتمد على مقدمة عقلية سابقة أثبتت صحته، وعن طريقها عُرف صدقه، وهكذا فإن الثنائية الشهيرة وافتراض التعارض بين النقل والعقل لا بد من إعادة توصيفها من جديد لأنها في الحقيقة ليست بين «نقل وعقل» وإنما بين «نقل ممزوج بعقل -أو نقل مؤيد بعقل- وعقل مجرد»[2].

أما عن موقف العلمانيين من المنهج النقلي وروايات السنة، فيمكننا ملاحظة أن السمة الغالبة عليهم هي التشكيك في النقل والمرويات، وعدم الثقة بأحاديث السنة في معظمها، فضلاً عن الجهل الفاضح بالمنهج الحديثي في نقد المرويات، والحكم عليها وعلى الرواة: تصحيحاً وتضعيفاً، وتعديلاً وتجريحاً.

وقد حكم عبد المجيد الشرفي على منهج المحدثين، والمنهج النقلي عموماً بأنه غير مرضٍ، ورتب على ذلك «أننا مدعوون إلى عدم الثقة في هذه الأخبار كلها، ولا يمكن بحالٍ تفضيل بعضها على البعض الآخر»[3].

وأما حسن حنفي فقد ذهب إلى أن الدليل النقلي لا يثبت شيئاً، ولا يفيد يقيناً، ولا يعتبر حجة أصلاً، فقال: «العقل أساس النقل، والنقل بدون العقل يكون مجرد ظن،

---

(١) انظر: الرازي: الأربعين في أصول الدين ص٢٢٣، ٢٢٤، والآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ١/ ١٢، والإيجي: المواقف ص٣٩، وحسن حنفي: من النقل إلى العقل، الجزء الأول علوم القرآن من المحمول إلى الحامل ص٧.

(٢) انظر: أحمد قوشتي: الدليل النقلي بين الحجية والتوظيف ص٢٨.

(٣) عبد المجيد الشرفي: لبنات ص١١٨.

ولا يرقى إلى مرتبة اليقين، فالنقل لا يتحدث بنفسه، ولا يعرض نفسه إلا من خلال الذهن الإنساني، النقل وحده لا يثبت شيئاً، وقال الله وقال الرسول لا يعتبر حجة»[1]، ويتكرر هذا المعنى نفسه في كتاب آخر له، معمماً الحكم على الخبر أياً كان نوعه، ونافياً عنه أي نوع من الحجية واليقين «فالخبر وحده ليس حجة، ولا يثبت شيئاً، على عكس ما هو سائد في الحركة السلفية المعاصرة، من اعتمادها شبه المطلق على قال الله وقال الرسول، واستشهادها بالحجج النقلية وحدها، دون إعمال للحس أو للعقل، وكأن الخبر حجة، وكأن النقل برهان»[2].

ويصور محمد حمزة موقف الحداثيين العرب من الخبر بصفة عامة، فيقول: «لقد تصدعت منزلة الخبر في الفكر الإسلامي الحديث، وتم توجيه نقد جذري إلى مشروعية الاعتماد على الخبر في التشريع، وفي سبل التفكير خصوصاً، والخبر دينياً كان أم لا، انبثق في التاريخ، وإلى التاريخ مرد قراءته وتدبره»[3].

وإذا ما تجاوزنا هذا الموقف العلماني المتطرف تجاه النقل عموماً إلى الموقف من السنة النبوية على وجه الخصوص، فلن نجد الحال يختلف كثيراً؛ لأن السنة ما وصلت إلينا إلا عن طريق النقل والرواية.

وقد اتخذ التشكيك العلماني في السنة مسالك عدة ومتنوعة، فتارة يتم الطعن في حجية السنة ذاتها، والادعاء بأنها ليست وحياً من الله، بل هي من قبيل العادات والتقاليد الشائعة في البيئة العربية، وليس الرسول معصوماً، فضلاً عن أنها غير ملزمة للمسلم المعاصر لتاريخيتها، واستحالة تطبيقها حالياً.

---

(١) حسن حنفي: العقل والنقل ضمن موسوعة الحضارة الإسلامية ٢/ ١٢٥.

(٢) حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ١/ ٣٦٨.

(٣) محمد حمزة: إسلام المجددين ص٤٧.

وتارة أخرى يتم الطعن في كتب السنة، أو الصحابة، أو الرواة، أو منهج المحدثين عموماً[١]، مع ضرورة الانتباه إلى التشابه الكبير بين آراء العلمانيين وآراء المستشرقين[٢] في الموقف من السنة النبوية وعلومها.

وللعلمانيين محاولات حثيثة لرفض المفهوم المستقر للسنة، والمتمثل في أنها «ما نسب للرسول ﷺ من أقوال وأفعال وتقريرات» وأنها وحي واجب الاتباع لا يحل لمسلم تعمد مخالفته، والاستعاضة عن ذلك بمفاهيم جديدة، تفرغ السنة من كل قيمة أو فائدة.

فمنهم من خطأ تعريف السنة المستقر عند أهل العلم، واتهمه بتحنيط الإسلام، ومنهم من وصف السنة بأنها كارثة أحاقت بالتشريع الإسلامي، ومنهم من قصرها على الأقوال دون الأفعال، ومنهم من اعتبر أن للسنة دلالة سياسية أكثر من دلالتها الشرعية، ومنهم من قصر دلالتها على زمن النبوة فقط[٣].

ومن نماذج ذلك ادعاء نصر أبو زيد[٤] أن «السنة ليست مصدراً للتشريع، وليست وحياً، بل هي تفسير وبيان لما أجمله الكتاب، وحتى مع التسليم بحجية الكتاب، فإنها لا تستقل بالتشريع، ولا تضيف إلى النص الأصلي شيئاً لا يتضمنه على وجه الإجمال أو الإشارة»[٥].

---

(١) انظر: غازي الشمري: الاتجاه العلماني في دراسة السنة ص٣٩ - ٤١.

(٢) انظر في موقف المستشرقين من السنة: د. مصطفى السباعي: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي ص٢١١، ود. سعد المرصفي: المستشرقون والسنة ٢٤ - ٦١، ود. عبد القهار العاني: الاستشراق والدراسات الإسلامية ص١٢١، ود. ساسي سالم الحاج: نقد الخطاب الاستشراقي، الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية ١/ ٣٩٧.

(٣) انظر: غازي الشمري: الاتجاه العلماني في دراسة السنة ص٥٣.

(٤) انظر: أحمد قوشتي: موقف الاتجاه الحداثي من الإمام الشافعي ص١٠٢.

(٥) المصدر السابق ص١١٩.

ولا شك أن السنة بهذا المفهوم الذي لا يضيف للنص الأصلي - أي القرآن - شيئاً لا يتضمنه، تصير عديمة الجدوى، ويكفينا القرآن إذن، لأن السنة لن تقدم جديداً، وحتى إذا قدمت شيئاً غير تفسير ما في القرآن - دون إضافة - فإنها بنص كلام أبي زيد «أقوال وأفعال غير ملزمة للمسلم في العصور التالية»(١)، وذلك لأنها تصف تقاليد العصر الذي قيلت فيه، وهو عصر الرسول ﷺ «ومن ثم فهي غير ملزمة خارج سياقها الاجتماعي التاريخي»(٢)، وبعبارة أخرى فهي «أقوال وأفعال غير ملزمة للمسلم في العصور التالية»(٣).

ويفسر حسن حنفي السنة تفسيراً فلسفياً، متأثراً بالمنهج الظاهراتي، حيث يرى أنها «مجموعة من المواقف الإنسانية التي يعمل فيها شعور النبي، ويقوم بدور المشرع للواقع، إما بناء على الوحي الأول، أو بناء على وحي جديد، أو على الفهم التلقائي للنبي لهذا الواقع»(٤).

والنتيجة الخطيرة المترتبة على هذا المفهوم أن نصوص الوحي - سواء أكانت قراناً أم سنة - ليست عند حسن حنفي سوى «مجموعة من الحلول لبعض المشكلات اليومية، التي تزخر بها حياة الفرد والمجتمع، وكثير من هذه الحلول قد تغيرت، وتبدلت حسب التجربة على مقدار الإنسان، وقدرته على التحمل»(٥). وبالطبع فإنه إذا تغير الواقع وتجارب الإنسان، فإن الحلول التي جاء بها الوحي لم تعد صالحة له، بما يعني عدم الإلزام بما جاء في نصوص الوحيين.

(١) د. نصر أبو زيد: النص السلطة الحقيقة ص١٧.
(٢) د. نصر أبو زيد: دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة ص٢٠١.
(٣) نصر أبو زيد: التراث بين الاستخدام النفعي والقراءة العلمية ص٥٤، مجلة (أدب ونقد) - القاهرة - العدد ٧٩ مارس ١٩٩٢.
(٤) حسن حنفي: التراث والتجديد ص١٣٦.
(٥) المصدر السابق ص١٣٥.

ويرفض محمد شحرور تعريف السنة المعروف بحجة أن النبي ﷺ وأصحابه لم يعرفوا السنة بهذا الشكل، زاعماً أن هذا التعريف كان سبباً في تحنيط الإسلام[1]، ثم قدم ما زعم أنه تعريف معاصر للسنة، مفاده أنها «منهج في تطبيق أحكام أم الكتاب بسهولة ويسر، دون الخروج عن حدود الله في أمر الحدود، أو وضع حدود عرفية مرحلية في بقية الأمور، مع الأخذ بعين الاعتبار عالم الحقيقة: الزمان، والمكان، والشروط الموضوعية التي تطبق فيها هذه الأحكام»[2].

والخطير في كلام شحرور - إضافة لركاكته وهشاشته علمياً - أنه اعتبر السنة اجتهاداً من النبي ﷺ في تطبيق الكتاب - أي القرآن - وفقاً لظروف عصره، وهذا الاجتهاد لا يمنع المسلمين في العصور التالية من اجتهاد آخر، كما أنه ليس ملزماً لهم، بل لهم الحق في البحث عن حلول مناسبة لزمانهم[3]، وهو ما يعني تفريغ السنة من أي حجية حقيقية، أو اعتبارها مصدراً شرعياً تستقى منها الأحكام والتكاليف.

ولا يكتفي شحرور باعتبار آرائه المنحرفة تلك رأياً رآه، وإنما يجازف أشد المجازفة، فينسبه إلى النبي ﷺ وأصحابه، زاعماً أنهم لم يعتبروا في وقت من الأوقات أن الأحاديث النبوية هي وحي، فالنبي ﷺ «لم يأمر بجمعها كما فعل مع الوحي (الكتاب) وكذلك الأمر مع الخلفاء الراشدين، فقد فهموا أنها كانت نتيجة تعامل مع واقع معين في ظروف معينة عاشها النبي ﷺ وجابه فيها عالم الحقيقة المكاني والزماني»[4].

---

(١) انظر: محمد شحرور: الكتاب والقرآن ص٥٤٨، وغازي الشمري: الاتجاه العلماني في دراسة السنة ص٥٤.

(٢) محمد شحرور: الكتاب والقرآن ص٥٤٩.

(٣) انظر: محمد شحرور: الكتاب والقرآن ص٥٤٩، والجيلاني مفتاح: الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة ص٨٥، ٨٦.

(٤) محمد شحرور: الكتاب والقرآن ص٥٤٦.

وإلى جانب هذا الخلط، وإثارة الشبهات حول مصطلح السنة المعروف، والمستقر لدى الأمة عبر القرون، ومحاولة الإتيان بمصطلح جديد يفرغ السنة من أي قيمة أو فائدة، فثمة مطاعن وتشكيكات في حجية السنة ذاتها، سواء من حيث وجوب العمل بما فيها، وإلزامها لكل مسلم، أو من حيث الثقة بمروياتها، وطريقة نقلها عبر العصور.

وهناك نماذج عديدة من هذا القبيل يطول المقام بتتبعها تفصيلاً، ومن ثم نكتفي ببعض أمثلة لها[1]، ومن ذلك ادعاء محمد أركون أن القول بحجية السنة نتج عنه إسباغ العصمة والتقديس على الرسول ﷺ، ورفعه إلى ما فوق الظروف التاريخية والمباشرة والآنية، التي كان عليه أن يواجهها ويسيطر عليها، ومن ثم فإن «السنة التي خلع عليها التعالي والتقديس بهذا الشكل تستطيع عندئذ أن تكون رديفاً ومكملاً للقرآن»[2].

ومن الأفكار التي تكررت لدى العلمانيين إنكار وقوع إجماع الأمة على حجية السنة، والادعاء بأن تلك الحجية لم تتقرر إلا في فترة زمنية متأخرة، وممن تبنى ذلك عبد المجيد الشرفي والذي زعم أنه «لا إجماع بين المسلمين على وجوب الأخذ بالسنة»[3]، بحجة أن «الأجيال الإسلامية الأولى قد شهدت إلى جانب القابلين للسنة منكرين لها، وأن السنة لم تكتسب صبغة القداسة دفعة واحدة، بل كان ذلك تدريجياً بمرور الزمن، وبعد أن نسيت مواقف المنكرين»[4].

---

(١) انظر: د. محمد عبد الرزاق أسود: الاتجاهات المعاصرة في دراسة السنة ص٥٨٦، وغازي الشمري: الاتجاه العلماني المعاصر في دراسة السنة ص٣٩، ود. محمد بن حجر: موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال ص٣٧١، ود. صالح الدميجي: موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين ص٤٢٧، ومصطفى باحو: العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام ص٢٠٣.

(٢) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي ص٨٠.

(٣) عبد المجيد الشرفي: الإسلام والحداثة ص١٦٥.

(٤) عبد المجيد الشرفي: لبنات ص١٥٤، وانظر أيضاً: تحديث الفكر الإسلامي ص٥٧.

ويتردد المعنى نفسه عند حسين أحمد أمين والذي ذهب إلى أن حجية السنة لم تقرر إلا في مرحلة لاحقة في أواخر القرن الثاني الهجري، حينما «بذلت المحاولات من أجل رفع أحكام السنة إلى مصافي الأحكام القرآنية فيما يتصل بالتشريع، وقيل إن النبي إنما استنها بأمر من الله تعالى، وأنها أنزلت عليه كما أنزلت آيات الذكر»(١).

وفي رأي مشابه ذهب هشام جعيط إلى أن المسلمين في القرنين الثاني والثالث الهجريين نسبوا إلى الرسول ﷺ الأحاديث «واعتبروه مصدر التشريع والحكمة والأخلاق، وكلما تقدم الزمان كلما تضخم دور الحديث في التشريع، وبالتالي مرجعية محمد»(٢). ويقرر جعيط قاعدة في غاية الخطورة، وهي عدم الثقة بجميع المرويات، سواء في الحديث أو السيرة أو التاريخ أو الطبقات، فيقول: «ونحن لا نعتمد على ما أكمل به الإسلام فيما بعد - يقصد ما سوى القرآن - من سيرة وتاريخ وطبقات وحديث، لأن القاعدة أن كل ما دون بعد مائة سنة من الحدث فاقد لثقة المؤرخ»(٣).

ويدعي الصادق نيهوم أن اعتماد السنة مصدراً للتشريع «فكرة غير شرعية أصلاً»(٤). وليست سوى مؤامرة من الأمويين لتثبيت دعائم ملكهم في وجه المعارضة، بينما «لم يكن الرسول نفسه قد اعتمد الحديث مصدراً للتشريع، ولم يجمعه ولم يوص بحفظه... ومن هذه الثغرة الطارئة تسلل إلى الإسلام نص شرعي جديد منقول أيضاً عن رسول الله لكنه ليس هو القرآن. علم الحديث أضاف إلى الإسلام مصدراً جديداً

---

(١) حسين أحمد أمين: دليل المسلم الحزين ص٩١.
(٢) هشام جعيط: الوحي والقرآن والنبوة ص٤٥.
(٣) المصدر السابق ص٩٤.
(٤) الصادق نيهوم: محنة ثقافة مزورة ص٩٥.

للتشريع على أساس السنة، وهي فكرة ضمنت للخليفة الأموي منفذاً فقهياً طارئاً كان الخليفة في أشد الحاجة إليه»[1].

وأما نصر أبو زيد، فيتلخص موقفه من حجية السنة في أنها ليست وحياً بحال، كما أنها ليست مصدراً تشريعياً مستقلاً موحى به من الله سبحانه، وإنما هي شارحة للقرآن، أو من قبيل الاجتهادات وشؤون الحياة التي يفعلها الرسول ﷺ ولا علاقة لها بالتشريع البتة[2]، وأما الحديث النبوي فهو نص متحرك، قابل للتجدد، بناء على معايير اجتهادية إنسانية، ومرتبط بظروف الزمان والمكان والواقع الذي ينشئه «فهو نص تكون وما زال يتكون من خلال آليات العقل الإنساني منذ اللحظات الأولى للنطق به، والمسافة التي تفصله عن المقدس مسافة شاسعة، يكاد معها يكون نصاً إنسانياً»[3].

ولمحمد سعيد العشماوي كتاب بعنوان «حقيقة الحجاب وحجية الحديث» وقد خصص القسم الثاني منه للكلام عن حجية الحديث، وانتهى إلى أن الحديث المتواتر فقط هو الذي يحتج به، مع أنه لا يوجد حديث قولي متواتر عنده إلا حديث واحد هو حديث «من كذب علي متعمداً»، أما بقية الأحاديث القولية فآحاد لا يؤخذ به في رأيه لا في الأمور الاعتقادية ولا الشرعية «ولا يقوم بحديث سنة الآحاد فرض ديني أو واجب ديني، وإنما يعمل بهذا الحديث في شئون الحياة الجارية على سبيل الاستئناس والاسترشاد»[4]. وبذلك لا يصير للسنة أي نوع من أنواع الإلزام، لا في عقيدة أو شريعة، وإنما هي للبركة، والاستئناس، والاسترشاد.

---

(١) المصدر السابق ص٩٢.

(٢) انظر: نصر أبو زيد: الإمام الشافعي ص١٣٠، وإبراهيم أبو هادي: نصر أبو زيد ومنهجه في التعامل مع التراث ص٣٢٥.

(٣) نصر أبو زيد: نقد الخطاب الديني ص١٢٨.

(٤) محمد سعيد العشماوي: حقيقة الحجاب وحجية الحديث ص١٠٤.

وإذا كان العشماوي يرى الاحتجاج بالمتواتر - وإن كان المتواتر القولي عنده حديث واحد فقط - فإن نصر أبو زيد يثير الإشكالات والشكوك حول حجية المتواتر ووثوقيته، زاعماً أن هناك من العلماء المتقدمين من قلل من درجة حجية المتواترات[1].

كذلك صرح عبد المجيد الشرفي بعدم الثقة في التواتر، وعدم إفادته للقطع، خلافاً لما أطبق عليه أهل العلم، فقال: «نحن لا نثق في التواتر، لأن التواتر لا يفيد القطع»[2]. وذلك لأنه «لا يعني سوى أن خبراً ما منتشر بين الناس في فترة معينة، لكن انتشاره لا يعني صحته، ألا ترى الإشاعة الكاذبة تنتشر أحياناً وفي ظرف مهيأ، انتشار النار في الهشيم، رغم أساسها الواهي»[3].

ومن الواضح ما في هذا الكلام من جهل بحقيقة التواتر، وشروطه عند علماء الحديث - والتي ذكروها تفصيلاً في كتب المصطلح[4] - والفارق الشاسع بينه وبين الإشاعات، فالتواتر لا بد لتحققه من وجود عدد كبير من الرواة في كل طبقات السند، ويكون مستند نقلهم الحس - عبر الرؤية أو السماع - وتحيل العادة إمكان تواطؤ مثلهم على الكذب، بخلاف الشائعات والأخبار المكذوبة التي لا يعلم مصدرها، ولا تنبني على مشاهدة أو سماع، ولا تحيل العادة تواطؤ رواتها على الكذب.

ومن الأفكار الأخرى التي أشرنا إليها من قبل، ذلك الاجترار العلماني الغريب لدعوى أن حجية السنة لم تكن أمراً معروفاً ولا مستقراً في المجتمع الإسلامي، حتى جاء الإمام الشافعي رحمه الله وبذل جهداً مضنياً لتقرير حجيتها، ثم قلده في ذلك كل

---

(١) انظر: نصر أبو زيد: الإمام الشافعي ص١٤٧، ١٤٨.

(٢) عبد المجيد الشرفي: مرجعيات الإسلام السياسي ص٣٠.

(٣) عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ هامش ص١٦٠.

(٤) انظر: ابن الصلاح: مقدمة ابن الصلاح ص٢٦٧، والسيوطي: تدريب الراوي ٢/ ٦٢١، والسخاوي: فتح المغيث ٤/ ١٥، ١٦، والكتاني: نظم المتناثر من الحديث المتواتر ص٩.

من جاء بعده، وقد تكررت هذه الفكرة في مؤلفات كل من[1]: محمد أركون[2]، وعبد المجيد الشرفي[3]، ومحمد شحرور[4]، ونصر أبو زيد[5]، وعلي مبروك[6]، وعبد الجواد يس[7]، والصادق نيهوم[8]، وغيرهم[9].

ولا شك في بطلان هذا الزعم، والذي سبق إليه نفر من المستشرقين[10] ثم تلقفه لاحقاً مجموعة من العلمانيين، وأكثروا من ترداده، مع أن كل مطالع لسيرة الصحابة والتابعين وأتباع التابعين يعلم يقيناً أن حجية السنة كانت من الأمور المتفق عليها قبل ظهور الشافعي رحمه الله، والذي لم يكن أول من قرر أو ثبت حجية السنة في المجتمع الإسلامي، لأن حجيتها في الأصل أحد ثوابت الإسلام، وقطعيات الشريعة التي لا يسع أحداً التشكيك فيها[11]، وأدلة القرآن عليها من الوضوح والجلاء، بحيث

---

(١) انظر: غازي الشمري: الاتجاه العلماني في دراسة السنة ص٢٢٥، ٢٨٢، ود. الحارث فخري: الحداثة وموقفها من السنة ص١٣٣، وأحمد قوشتي: موقف الاتجاه الحداثي من الإمام الشافعي ص٩٢.

(٢) انظر: محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي ص٧٥، والفكر الإسلامي قراءة علمية ص٢٢.

(٣) انظر: عبد المجيد الشرقي: لبنات ص١٥٠ - ١٥٤.

(٤) انظر: محمد شحرور: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي ص٥٩.

(٥) انظر: نصر أبو زيد: الإمام الشافعي ص٥٠، ١١٧، والنص السلطة الحقيقة ص١٧، ٥٧.

(٦) انظر: د. علي مبروك: ما وراء تأسيس الأصول ص٩٠، ٩١.

(٧) انظر: عبد الجواد يس: الدين والتدين، التشريع والنص والاجتماع ص٢٤.

(٨) انظر: الصادق نيهوم: محنة ثقافة مزورة ص٩٣.

(٩) انظر: جورج طرابيشي: من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث ص١٧٧، ١٨٣، وزكريا أوزون: جناية الشافعي ص٣٥، وحسين أحمد أمين: دليل المسلم الحزين ص٩٢، وحمادي ذويب: السنة بين الأصول والتاريخ ص٤٦.

(١٠) انظر: د. ساسي سالم الحاج: الظاهرة الاستشراقية ١/ ٤٣١.

(١١) انظر: السيوطي: مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة ص٥، ود. عبد الغني عبد الخالق: حجية السنة ص٢٤٨، ٢٤٩.

لا تخفى على أحد، كما أن جيل الصحابة والتابعين ومن بعدهم مجمعون[1] على العمل بها، والرجوع إليها، واتباع نصوصها، وإنما خلافهم في ثبوت أو عدم ثبوت بعض نصوصها، أو كيفية فهمها وضوابط ذلك كله.

وما تميز به الشافعي حقاً هو دفاعه المتفرد والمتين عن السنة وحجيتها، وتأصيل قواعد الفهم والتعامل معها، ومقاومة نزعات التشكيك في أخبارها والرد على الشبهات المثارة حولها، مع ملاحظة أن من ناظرهم الشافعي، وأطال في الرد عليهم لم يكونوا منكرين لحجية السنة في ذاتها[2]، بحيث يرفضونها مصدراً للتشريع، وإنما كان إنكارهم: إما لطريقة نقلها حيث لا يثقون في الأخبار عموماً، أو في أخبار الآحاد على وجه الخصوص، وإما أنهم ينكرون أن تأتي السنة بحكم زائد على القرآن[3].

ومن المسالك الأخرى التي اتبعها بعض العلمانيين للتشكيك في حجية السنة: إثارة الشبهات حول عصمة الرسول ﷺ أو إنكارها صراحة[4]، مع أن ذلك من الأمور المجمع عليها، وقد دل عليها قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ [النجم: ٣، ٤].

والنتيجة الخطيرة التي يريدها العلمانيون من ذلك أنه إذا كان الرسول غير معصوم، فليس هناك ما يبرر وجوب اتباعه، إذ قد يخطئ، ولا سيما في أمور التشريعات الدنيوية غير العبادات.

---

(١) انظر: ابن حزم: الإحكام ١/ ٩٩، وابن تيمية: شرح العقيدة الأصفهانية ص١٠٦. والشوكاني: إرشاد الفحول ١/ ٩٦، ود. محمد أبو شهبة: دفاع عن السنة ص١٣.

(٢) انظر: الشافعي: جماع العلم ص٤، ومحمد أبو زهرة: الشافعي ص٧٨.

(٣) انظر: أحمد قوشتي: موقف الاتجاه الحداثي من الإمام الشافعي ص٩١، وغازي الشمري: الاتجاه العلماني المعاصر في دراسة السنة ص٢٣٠.

(٤) انظر: غازي الشمري: الاتجاه العلماني المعاصر في دراسة السنة ص٣٠٢، ود. الحارث فخري: الحداثة وموقفها من السنة ص١٢٧.

وقد زعم محمد سعيد العشماوي أن القرآن الكريم لم يعتبر النبي معصوماً، ولم يكتف بذلك، بل ادعى أن فكرة عصمة الأنبياء نفسها دخلت إلى الفكر الإسلامي نقلاً عن الفكر المسيحي، الذي يؤمن بأن المسيح أقنوم لله، وأنه لذلك لا يمكن أن يخطئ لأنه معصوم بطبيعته من الوقوع في الخطأ[1].

وعلى غرار هذا القول ذهب حسين أحمد أمين إلى أن الرسول ﷺ لم يدع قط أنه معصوم من الخطأ، ومع ذلك فقد «افترض أنصار الالتزام بالسنة أن العناية الإلهية إنما كانت توجه كل عمل أتى به وكل كلمة صدرت عنه، مذ بعثه الله رسولاً إلى قومه إلى أن مات، ومن ثم فقد رأوا أن أحكام السنة ملزمة في الحالات التي لم يرد بصددها حكم قرآني»[2].

وأما حسن حنفي فقد تنوعت تفسيراته لعصمة الأنبياء ما بين ردها إلى الخلافات العقائدية أو الظروف السياسية التي شهدها المجتمع المسلم، فتارة يرجعها إلى العامل الفكري والعقائدي، فيقول: «والحقيقة أن القول بعصمة الأنبياء هو رد فعل على القول بعصمة الأئمة، فإذا كانت هناك عصمة كتعبير عن التبجيل والتعظيم للقائد والزعيم، فالنبي أولى بها من الإمام»[3]. وتارة أخرى يرجعها إلى العامل السياسي فيقول: «العصمة إذن سلاح سياسي لزعزعة الثقة في القيادة المعارضة، أي النبوة أو الخلافة، ولزرعها في قيادة جديدة هي الإمامة، فكل زعيم يدعي قومه أنه أولى بالعصمة من الآخر، وبالتالي أولى بالطاعة لأمره والانتصار له»[4].

---

(١) انظر: محمد سعيد العشماوي: أصول الشريعة ص١٤٥، ود. محمد عمارة: سقوط الغلو العلماني ص٣٩.

(٢) حسين أحمد أمين: دليل المسلم الحزين ص٩١

(٣) حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ٤/ ٢١٧.

(٤) المصدر السابق ٤/ ٢١٧.

ولعله لا يخفى ما في تناول هؤلاء العلمانيين لقضية العصمة من أخطاء بينة، وجهل بمقتضى الأدلة الشرعية، وكلام أهل العلم في كتب العقائد والتفسير حينما عرضوا تفصيلاً لقضية العصمة[1]، ثم إنهم قد خلطوا بين العصمة في باب التبليغ والرسالة، وهو أمر مجمع عليه بين الأمة، ولا تتم حجة الله على العباد إلا به، وقد دل عليه قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ [النجم: ٣، ٤]؛ والعصمة فيما سوى ذلك، وقد جرى خلاف في بعض تفاصيله كعصمة الأنبياء عن الصغائر.

ومن مسالك العلمانيين للتشكيك في السنة: الطعن في الصحابة رضوان الله عليهم، وقد تعددت نماذج هذا المسلك لديهم[2]، وبالطبع فقد حظي الصحابة المكثرون من الرواية - مثل: أبي هريرة وابن عباس - بنصيب وافر من اهتمامهم، انطلاقاً من أن التشكيك في عدالتهم كفيل بطرح ما رووه من أحاديث وهو جم غفير.

ولعل أشد تلك الطعون فجاجة وغلواً، وتجاوزاً لكل حدود الأدب والعلم والدين[3]: تلك التي نجدها عند سيد القمني في أكثر من كتاب له[4]، وعند خليل عبد الكريم في كتابيه «شدو الربابة بأحوال مجتمع الصحابة»[5]، وكتابه «مجتمع يثرب، العلاقة بين الرجل والمرأة في العهدين المحمدي والخليفي»، الذي صور الصحابة ومجتمعهم بصورة غاية في الشناعة، وكأنهم جماعة من الناس لا يفكرون ولا يشغلهم شيء إلا شهوة النساء!!

---

(١) انظر: منصور بن راشد التميمي: العصمة في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م.

(٢) انظر: د. الحارث فخري: الحداثة وموقفها من السنة ص١٩٤.

(٣) انظر: مصطفى باحو: العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام ص٢٩٥.

(٤) انظر: سيد القمني: شكراً بن لادن ص١٥٧، انتكاسة المسلمين إلى الوثنية ص٢١٠.

(٥) وقد احتفى عبد المجيد الشرفي بكتاب خليل عبد الكريم هذا، وحرص على الإحالة إليه، انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ ص٩٩.

وثمة طعون أخرى أقل فجاجة وحدة في الأسلوب، لكنها تصب في الغاية نفسها، وهي زعزعة الثقة بالصحابة رضوان الله عليهم، ومن هذا القبيل دعوة نصر أبو زيد إلى مراجعة المفهوم الشائع للصحابي، حيث رأى أن هذا «التعريف الذي ساد واشتهر في تاريخ الفقه، وهو تعريف في حاجة إلى مراجعة من منظور الرواية والنقل والتحمل»[١]. كما انتقد فكرة تعديل الصحابة من قبل من يسميهم بالحفاظ ومتلقني القواعد الذين «يتصورون أن الصحابة أشخاص مقدسون، وليسوا بشراً وفاعلين اجتماعيين، متجاهلين في تصورهم هذا حقائق التاريخ، التي تذكر اختلافاتهم إلى حد حمل السيوف، وقتل بعضهم بعضاً»[٢].

وثمة انتقاد مشابه عند محمد أركون لما يسميه بالنظرية التيولوجية المزعومة التي «فرضت بالقوة فكرة أن كل الصحابة معصومون في شهاداتهم ورواياتهم»[٣]. حتى صار من المسلمات أن «الصحابة معصومون، وقد نقلوا بحرص وأمانة كلية النصوص الصحيحة، والوقائع التاريخية المتعلقة ببعثة محمد»[٤].

وعلى المنوال نفسه جزم عبد المجيد الشرفي بأن «ما أضفي عليهم - أي الصحابة - من صفات الكمال لا صلة له بالواقع التاريخي، وقد رسخته السلطة السياسية، لأنها في حاجة إلى مرجعيتهم، كما رسخه علماء الدين للحاجة نفسها، ولا فائدة من ضرب الأمثال على انغماسهم في الصراعات العنيفة والدموية، وعلى التنافس في تكديس الأموال والالتذاذ بمباهج الدنيا»[٥].

---

(١) نصر أبو زيد: الإمام الشافعي ص٧٨.

(٢) المصدر السابق ص٨٠.

(٣) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية ص١٧٤.

(٤) المصدر السابق ص١٧٤.

(٥) عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين التاريخ والرسالة ص٩٩.

وقد أثار كل من عبد المجيد الشرفي[1]، ونصر أبو زيد[2] الشكوك حول عدالة أبي هريرة رضي الله عنه، والثقة بمروياته، كما انتقد الشرفي[3]، وبسام الجمل[4] عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، وتكرر الأمر نفسه عند نصر أبو زيد الذي هاجم إدراج ابن عباس رضي الله عنهما ضمن الصحابة[5].

وأما الأحاديث الدالة على عدالة الصحابة، مثل حديث «خير الناس قرني» فأسهل شيء عند العلمانيين الزعم بأنه حديث وضع لتكريس التبعية، والتقليد لجيل الصحابة[6].

والحق أن المرء يعجب من هذا الإصرار العلماني على تجاهل الفرق بين أمرين مختلفين - لا تلازم بينهما مطلقاً في التعامل مع الصحابة - الأمر الأول: هو مسألة العدالة وعدم الكذب في الرواية بحال، والأمر الثاني: هو العصمة، وعدم صدور الذنوب صغيرها وكبيرها.

ولم يقل أحد من أهل السنة قط بعصمة أحد من الصحابة - بما فيهم الخلفاء الأربعة - وإن اتفقوا على عدالة الصحابة، وقبول ما يروونه عن رسول الله ﷺ، كما أنهم نبهوا على الفارق الجوهري بين إثبات العدالة، وإسباغ العصمة على الصحابة،

---

(١) انظر: عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ ص١٢٦، وتحديث الفكر الإسلامي ص٢١، وانظر في الرد عليه: سامي عامري: نقض افتراءات عبد المجيد الشرفي على السنة النبوية ص٧١.

(٢) انظر: نصر أبو زيد: الإمام الشافعي ص٦٤.

(٣) انظر: عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ ص١٢٦، وتحديث الفكر الإسلامي ص٢٢.

(٤) انظر: بسام الجمل: أسباب النزول ص١٣٣.

(٥) نصر أبو زيد: الإمام الشافعي ص٧٩.

(٦) انظر: عبد المجيد الشرفي: تحديث الفكر الإسلامي ص٤٢.

وأنه «ليس المراد بعدالتهم ثبوت العصمة لهم، واستحالة المعصية منهم، وإنما المراد قبول روايتهم من غير تكلف ببحث عن أسباب العدالة وطلب التزكية، إلا إن ثبت ارتكاب قادح، ولم يثبت ذلك ولله الحمد، فنحن على استصحاب ما كانوا عليه في زمن رسول الله ﷺ حتى يثبت خلافه»[1].

وإلى جانب التشكيك في المنهج النقلي عموماً والسنة بأسرها فقد أثار نفر من العلمانيين الشكوك حول نقل أسباب النزول بالكلية، كما خصوا الكثير من نماذجها بالطعن وادعاء عدم صحتها.

ومن نماذج ذلك ما ذكره نصر أبو زيد من أن رواية أسباب النزول نشأت في عصر تال لعصر الصحابة، وهو عصر التابعين وقد «صار معيار تحديد سبب النزول الثقة بالرواة، وأدخلت مرويات أسباب النزول منطقة الأحاديث النبوية، وذلك دون إدراك لمعضلات النقل والرواية ودوافعها، وإذا أضفنا لذلك أن عصر التابعين كان عصر الخلافات السياسية والفكرية، أدركنا أن تحديد أهل الثقة من الرواة تم على أساس أيديولوجي، انتهى إلى إعطاء سلطة دينية مطلقة في مجال هذه الروايات لبعض التابعين دون بعض»[2].

كذلك أثار عبد المجيد الشرفي الشكوك حول ما نزل على لسان الصحابة، ولا سيما عمر بن الخطاب رضي الله عنه، متسائلاً عن «سبب إبراز دور عمر على حساب علي بن أبي طالب بصفة خاصة: ألا تكون هذه الأخبار من آثار الصراع السياسي الذي دار حول الخلافة»[3].

---

(١) السخاوي: فتح المغيث ٤/ ١٠١.

(٢) نصر أبو زيد: مفهوم النص ص١٢٥.

(٣) عبد المجيد الشرفي: في قراءة النص الديني ص٢٦.

ومن خلال ما تقدم يظهر لنا التناقض العلماني الواضح في توظيفهم أسباب النزول كيفما شاءوا، والتضخيم من أهميتها، مع أنها لا تثبت إلا بالنقل والرواية، وهم ما فتئوا يشككون في المنهج النقلي ونقل السنة بأسرها.

وإذا انهارت الثقة بالمنقول كله، ولم تكن السنة حجة، ولم يصح شيء من أسباب النزول - كما زعم نفر من العلمانيين - فأي فائدة تبقى من أسباب النزول التي وظفوها في إثبات كثير من آرائهم؟

ويبدو أن بعض العلمانيين قد أحس بطرف من هذا الإشكال، حيث انتقد الدعوات المنفلتة والمتتابعة في مهاجمة السنة ورواتها، مع أنه إذا هدمت السنة وكتب الحديث والتراجم والتاريخ، فإن ما يعتمد عليه العلمانيون أنفسهم من مادة تراثية، يستخدمونها في نصرة آرائهم سوف ينهدم هو الآخر، ولهذا وجدنا علمانياً مثل خليل عبد الكريم ينبه إلى خطورة هذا المسلك، وضرره البالغ، فيقول: «الهجوم على السنة ورموزها بقدر ما هو هدم للإسلام، فإنه يضر أبلغ الضرر بما ندعو إليه وآخرون كثيرون من ضرورة كتابة التاريخ العربي الإسلامي كتابة علمية موضوعية محايدة؛ لأن السنة والسيرة النبوية تمدان الباحثين والدارسين بكنز ثمين لا تقدر قيمته من المادة اللازمة للتاريخ الصحيح لتلك الحقبة على وجه الخصوص، والذي في نظرنا أنه لم يكتب للآن بموضوعية»[1].

ولعل من المهم أن نشير إلى الطابع العام الذي ميز تعامل العلمانيين مع أحاديث السنة عموماً، ومرويات أسباب النزول خصوصاً، والمتمثل في الانتقائية، واتباع الهوى، وغياب المعايير المنضبطة فيما يقبلونه أو يردونه، بحيث يصدق عليهم

---

(١) خليل عبد الكريم: الأسس الفكرية لليسار الإسلامي ١٦٧، وانظر: د. سامي عصاصة: رد على حاقد آخر على الإسلام ص١٣ -١٥.

الوصف الذي أطلقه ابن تيمية على أهل الأهواء قديماً بأنهم «لم يكن لهم قانون قويم، وصراط مستقيم، في النصوص»[1].

فعلى الرغم من تشكيكهم المتواصل في ثبوت السنة، وإثارة الشبه والشكوك حول حجيتها، فإنهم لا يجدون غضاضة من الاحتجاج بأي رواية توافق هواهم وتؤيد رأيهم، ومن نماذج ذلك استدلال طيب تيزيني بحديث الغرانيق المكذوب[2]، واستشهاد جمال البنا في سياق تقريره لرأيه في مسألة الحجاب بأحاديث واهية لا تصح[3]، ومنها أن عيينة بن حصن دخل بغير إذن على رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَعِنْدَهُ عَائِشَةُ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا -، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «فَأَيْنَ الاسْتِئْذَانُ؟» فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَاللَّهِ مَا اسْتَأْذَنْتُ عَلَى رَجُلٍ مِنْ مُضَرَ مُنْذُ أَدْرَكْتُ، ثُمَّ قَالَ: مَنْ هَذِهِ الْحُمَيْرَاءُ إلى جَنْبِكَ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «هَذِهِ عَائِشَةُ أُمُّ الْمُؤْمِنِينَ»، قَالَ: أَفَلا أَنْزِلُ لَكَ عَنْ أَحْسَنِ الْخَلْقِ؟ قَالَ: «يَا عُيَيْنَةُ، إِنَّ اللَّهَ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - قَدْ حَرَّمَ ذَلِكَ». قَالَ: فَلَمَّا خَرَجَ قَالَتْ عَائِشَةُ - رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهَا -: مَنْ هَذَا؟ قَالَ: «أَحْمَقُ مُطَاعٌ وَإِنَّهُ عَلَى مَا تَرَيْنَ لَسَيِّدُ قَوْمِهِ»[4].

ومن الأحاديث التي طار بها العلمانيون كل مطار، ولم يترددوا قط في نسبتها للنبي ﷺ، وشهرها في وجوه خصومهم، حديث «أنتم أعلم بأمر دنياكم»[5]. حتى إن نصر أبو زيد يصور لنا هذا الحديث - والذي ورد فحسب في واقعة تأبير النخل المعروفة - كما لو كان دائم التكرار على لسان الرسول ﷺ في كل مناسبة[6]، حيث

---

(١) ابن تيمية: درء التعارض ٥/ ٢٤٠.

(٢) انظر: طيب تيزيني: النص القرآني ص٢٩٢.

(٣) انظر: د. كفاح كامل: التوظيف الحداثي لآيات المرأة وإشكالياته، جمال البنا نموذجاً ص٣٨٤.

(٤) رواه البزار في مسنده (٨٧٦١) وضعفه الهيثمي في مجمع الزوائد ٧/ ٩٢ حيث قال: «وَفِيهِ إِسْحَاقُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي فَرْوَةَ وَهُوَ مَتْرُوكٌ». وانظر: كشف الأستار عن زوائد البزار ٣/ ٦٦.

(٥) رواه مسلم (٢٣٦٣).

(٦) انظر: مصطفى باحو: العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام ص٢٠٣.

يزعم أن بعض الصحابة قد خالفوا الرسول «في شئون الدنيا التي كرر عليه الصلاة والسلام في أكثر من مناسبة: أننا أدرى بشئونها»[1].

وثمة نموذج واضح لتلك الانتقائية المعيبة في التعامل مع مرويات السنة نجده عند محمد عابد الجابري في تعامله مع حديث بدء نزول الوحي على الرسول ﷺ، حيث تناول هذا الحديث في سياق محاولاته الحثيثة لإثبات أن الرسول ﷺ كان يحسن القراءة والكتابة، وأن أميته التي وصف بها في القرآن كما في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ﴾ [الأعراف: ١٥٧] لا تعني عدم المعرفة بالقراءة والكتابة، وإنما تعني أنه من العرب الذين لم يكن لهم كتاب، كما هو حال أهل الكتاب من اليهود والنصارى.

وقد ترك الجابري رواية البخاري التي هي الغاية في الصحة لحادثة بدء نزول الوحي، وراح يستدل برواية ابن إسحاق في سيرته رغم ما في سندها من ضعف؛ لأن بها ألفاظاً تخدم فكرته في إثبات إجادة النبي ﷺ للقراءة والكتابة[2].

ثالثاً: ومن نماذج التناقضات العلمانية: موقفهم من التفسير بالمأثور قبولاً أو رفضاً، مع ضرورة أن نضع في اعتبارنا اندراج أسباب النزول ضمن هذا التفسير، واعتبارها جزءاً أصيلاً منه.

وقد عرف الشيخ الزرقاني التفسير بالمأثور أنه «ما جاء في القرآن، أو السنة، أو كلام الصحابة، بياناً لمراد الله تعالى من كتابه»[3]، أما الدكتور الذهبي ففصل في التعريف، وذكر أنه «ما جاء في القرآن نفسه من البيان والتفصيل لبعض آياته، وما نُقل

---

(١) نصر أبو زيد: الإمام الشافعي ص٣١.

(٢) انظر: محمد عابد الجابري: مدخل إلى القرآن الكريم ص٧٧ - ٨٠.

(٣) عبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان ٢/ ١٢.

عن الرسول ﷺ، وما نُقِل عن الصحابة رضوان الله عليهم، وما نُقِل عن التابعين، من كل ما هو بيان وتوضيح لمراد الله تعالى من نصوص كتابه الكريم»[1].

وثمة خلاف فيما رُوِيَ عن التابعين، وهل هو من قبيل المأثور، أو من قبيل الرأي، لكن الملاحظ أن كتب التفسير المأثور، كتفسير ابن جرير وغيره، لم تقتصر على ما ذِكْر ما رُوِيَ عن النبي ﷺ وما رُوِيَ عن أصحابه، بل ضمت إلى ذلك ما نُقِل عن التابعين في التفسير[2].

وإذا كان التعريف المتقدم للتفسير بالمأثور هو الذي شاع واشتهر في جل كتب علوم القرآن، فإن هناك ملاحظة مهمة وتعقيباً جيداً على هذا التعريف أشار إليه بعض العلماء المعاصرين، وخلاصته أن هذا التعريف يرد عليه اعتراضان[3]:

الأول: أن تفسير القرآن بالقرآن لا يعد من قبيل النقل، بل يندرج ضمن تفسير من فسر به، فإن كان المفسِّر هو الرسول ﷺ، فهو من التفسير النبوي، وإن كان المفسر هو الصحابي، فهو من تفسير الصحابي، وإن كان المفسر هو التابعي، فهو من تفسير التابعي، كما يلاحظ أن تفسير الصحابي أو التابعي القرآن بالقرآن هو من قبيل التفسير بالرأي، وذلك لأن طريق الوصول إلى تفسير هذه الآية هو الرأي والاجتهاد، ولا يلزم أن كل من فسر آية بآية، أن تفسيره هذا يقبل، بل قد يكون مرجوحاً وبناء عليه فحكمه حكم تفسير الصحابي والتابعي، ولو كان يلزم قَبول قول كل من فسر آية بآية لما رُدَّ شيء من هذه الأقوال.

---

(1) د. محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون ١/ ١١٢.

(2) انظر: عبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان ٢/ ١٣، ود. محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون ١/ ١١٢.

(3) انظر: د. سليمان الطيار: فصول في أصول التفسير ص٥٣، ٥٤، ومقالات في علوم القرآن وأصول التفسير ص١٣٦، ومفهوم التفسير والتأويل ص١٩.

والثاني: أنه لماذا اقتصر الأمر على الصحابة التابعين ولم يذكر من بعدهم، مع أن فيهم من الأئمة في التفسير مَنْ فيهم، وأقوالهم مدونة ومحفوظة، والطريق إليهم هو بالأثر؛ كالتابعين.

وهكذا يمكن القول بأن التفسير بالمأثور يطلق على ثلاثة أنواع، وهي[1]:

الأول: ما روي عن رسول الله ﷺ من تفسيره القرآن.

الثاني: ما روي عن الصحابة مما له حكم المرفوع؛ كأسباب النزول والمغيبات.

الثالث: ما أجمع عليه الصحابة أو التابعون، وهذا يلحق بالمأثور، لوجوب الأخذ به؛ لأن الإجماع حجة.

ومن خلال التعريف المتقدم يظهر لنا أن تفسير الصحابة إن كان مجمعاً عليه، أو كان سبب نزول، أو إخباراً عن أمر غيبي فهو في حكم المرفوع، وإن كان غير ذلك، فهو من باب الاجتهاد والرأي، سواء كان معتمده اللغة، أو غيرها من أدوات الاجتهاد في التفسير، وتفسير التابعي يُلحق بالمأثور إذا كان مما أجمع عليه التابعون، وما عداه فهو تفسير بالرأي[2].

وأما أهمية هذا النوع من التفسير، فلا شك أنه يعد من أقوى طرق التفسير وأولاها بالقبول والأخذ، فتفسير الرسول ﷺ للقرآن - إن صح سنداً - لا يدانيه تفسير أحد، إذ هو ﷺ أعلم الناس بالله وبكلامه[3]، وهو من نزل عليه القرآن، وأمر بتبليغه وبيانه للناس، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤]، وبيانه ﷺ سنة، ووحي لا ينطق عن الهوى، وواجب الاتباع.

---

(١) انظر: د. سليمان الطيار: فصول في أصول التفسير ص٥٤.

(٢) المصدر السابق ص٥٥.

(٣) وفي الحديث قال ﷺ: «إن أعلمكم بالله أنا» رواه البخاري (٢٠).

وأما الصحابة فقد اختصوا بما لم يشاركهم فيه أحد، حيث شهدوا التنزيل وعرفوا أحواله، وهم أهل اللسان الذي نزل به القرآن، وقد عرفوا أحوال من نزل فيهم القرآن من العرب وغيرهم، فضلاً عن سلامة مقصدهم، وحسن فهمهم، وللتابعين أيضاً - وإن لم تكن أقوال آحادهم حجة - ميزة ينفردون بها عمن جاء بعدهم، وهي تلقيهم للتفسير عن الصحابة مباشرة، كما أن جلهم عاشوا في عصور الاحتجاج اللغوي، ولم تفسد العجمة ألسنتهم(١).

والذي يعنينا هنا أن الاعتماد على أسباب النزول ركيزة أساسية من ركائز التفسير بالمأثور، لأنها إما من قبيل الأحاديث المرفوعة إلى رسول الله ﷺ، وإما من قبيل الآثار المنقولة عن الصحابة الذين شهدوا التنزيل، وعاينوا الوقائع التي نزل القرآن بشأنها، وقد يدخل فيها أيضاً آثار التابعين الذين يحكون ما سمعوه من الصحابة أو بلغهم من الأخبار، سواء صرحوا بذكر اسم من رووا عنه أو لم يصرحوا، وكل هذه الصور داخلة في عداد التفسير المأثور بمعناه الواسع.

وأما التناقض العلماني في الموقف من التفسير بالمأثور فيتجلى في جانبين:

الأول: أن التفسير بالمأثور - ومنه أسباب النزول - موقوف بأكمله على النقل والأسانيد والروايات، وقد سبق أن أشرنا إلى التناقض العلماني في هذه المسألة بما لا نحتاج معه لتكرار الكلام مرة أخرى.

الثاني: أنه رغم مبالغة عدد من العلمانيين في الزعم بأن لكل آية سبب نزول، وأن القرآن لا يفهم إلا من خلال تلك الأسباب، فإننا نجد الكثيرين منهم ينتقدون التفسير بالمأثور، ويهاجمونه هجوماً شديداً، دون أن يدركوا أن أسباب النزول والاعتداد بها

---

(١) انظر: الشاطبي: الموافقات ٤/ ١٢٨، وعبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان ٢/ ١٣، ود. سليمان الطيار: فصول في أصول التفسير ص٣٠، ٣٥، ومقالات في علوم القرآن وأصول التفسير ص١٥٣.

جزء لا يتجزأ من التفسير بالمأثور، كما ذكرنا آنفاً؛ لأنها عبارة عن أحاديث نبوية، أو مرويات منقولة عن الصحابة أو التابعين.

وإذا هدم هذا التفسير المأثور، أو بطل ولم يعد له أدنى فائدة - كما يريد العلمانيون - فقد هدم باب أسباب النزول جملة وتفصيلاً، ومن العبث الأخذ بالقسم الذي يوافق هوى العلماني من التفسير بالمأثور، وترك ما لا يناسب أغراضه وتوظيفه وأيديولوجيته.

وثمة نماذج عديدة لمواقف العلمانيين المنتقدة للتفسير بالمأثور، وبيان ما يحيط به من إشكالات ومآخذ - من وجهة نظرهم - ومن ذلك ما قرره محمد أحمد خلف الله من أن «ما عدا القرآن فكر بشري نتعامل معه بعقولنا، وتفسير رسول الله للقرآن قول بشر»[1]. وإذا كان هذا هو الرأي تجاه تفسير الرسول ﷺ للقرآن، والذي يعد أصح أنواع التفسير بالمأثور، فما بالنا بتفاسير الصحابة والتابعين؟

وثمة عدد من القواعد التي ذكرها محمد شحرور، وهي تنفي تماماً أي فائدة من التفسير المأثور عن النبي ﷺ نفسه، أو عن السلف السابقين من صحابة أو تابعين، ومن تلك القواعد أن التنزيل الحكيم كلام الله، ومن ثم «وجب بالضرورة أن يكون مكتفياً ذاتياً، وهو كالوجود لا يحتاج إلى أي شيء من خارجه لفهمه.. لذا فإن مفاتيح فهم التنزيل الحكيم هي بالضرورة داخله، فلنبحث عنها داخل التنزيل الحكيم، وبدون صحاح ومسانيد وبدون قول صحابي أو تابعي، ويمكن سماع كل الأقوال والاستئناس بها، وعلينا أن نتعامل مع التنزيل الحكيم مباشرة بدون خوف منه ولا خوف عليه، فالله لا ينهزم»[2].

---

(١) انظر: عبد السلام البسيوني: اليسار الإسلامي خنجر في ظهر الإسلام ص٤٠، وامحمد رحماني: قضية قراءة النص القرآني ص٩٢.

(٢) محمد شحرور: تجفيف منابع الإرهاب ص٢٧، ٢٨.

ولا يخفى ما في هذا الكلام من خلل، والادعاء بأن القرآن لا يحتاج لشيء من خارجه لفهمه كلام باطل، إذ لا شك أن قارئ القرآن بحاجة لمعرفة اللغة التي نزل بها، ومدلولات الألفاظ، وفهم الواقعات التي نزل بشأنها، وكل ذلك بالطبع من خارج القرآن، ثم إن في القرآن آيات مجملة أو عامة أو مطلقة جاءت السنة ببيانها أو تخصيصها أو تقييدها، وقد أخبرنا الله في كتابه أن النبي ﷺ يقوم بمهمة تبيين كتاب الله للناس، فقال سبحانه: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤].

ومن القواعد الأخرى التي ذكرها شحرور، أنه لا يمكن لأحد أن يملك الإدراك الكلي للتنزيل الحكيم، حتى ولو كان نبياً ورسولاً، ومن ثم فلا يكون هذا الفهم حجة قاطعة وملزمة، وبنص عبارته، فإنه إذا «كان الرسول يعلم كل التنزيل بكلياته وجزئياته، والاحتمالات الكلية لتأويله واجتهاداته، فهذا يعني أنه شريك لله في المعرفة سبحان الله عما يصفون، أو أنه هو المؤلف للتنزيل، وهو بريء من هذه التهم، التي تلصق به بشكل غير مباشر من قبل العلماء الأفاضل والمؤسسات الدينية»[1]. وأما النقل عن السلف فهو أيضاً - عند شحرور - لن يكون ذا جدوى لأنهم قرأوا القرآن وفهموه ضمن مستوى معارفهم ومشاكلهم الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، أما نحن الآن فلنا معارف ومشاكل مختلفة عنهم، مما سيحدث ولا بد اختلافاً في الفهم[2].

والغريب أن شحرور يفترض أموراً لم يقل بها أحد قط، ثم يهاجمها بشدة، ومن ذلك دعوى الاكتفاء «بالقراءة الأولى للتنزيل الحكيم التي تمت في القرن السابع والثامن الميلاديين، والإصرار على أن التفاسير مطلقة مقدسة تمثل عين المقاصد الإلهية»[3].

---

(١) محمد شحرور: نحو أصول فقه جديدة ص٥٤، وانظر المعنى نفسه في كتابه: تجفيف منابع الإرهاب ص٢٧، ٣٥.

(٢) انظر: محمد شحرور: تجفيف منابع الإرهاب ص٣٦.

(٣) محمد شحرور: نحو أصول فقه جديدة ص٩٦.

ومن الواضح ما في هذا الكلام من مغالطات ظاهرة، فإدراك المعنى والمقصود بآيات القرآن شيء، بينما الإدراك الكلي للتنزيل الحكيم في كلياته وجزئياته شيء آخر، ونحن مثلاً بوسعنا أن نفهم المعنى الإجمالي للآيات التي تخبر عن الجنة ونعيمها، والنار وعذابها، والروح والموت وما أشبه ذلك، وإن كنا لا نحيط بالحقيقة التامة لهذه الأشياء، والأمر أعظم فيما يتعلق بصفات الله سبحانه، كحياته، وعلمه، وسمعه، وبصره، ووجهه، ويداه، فإدراك المعنى شيء، وإدراك الكنه والكيفية شيء آخر.

وإذا كان هذا في حق آحاد العلماء محدودي المعرفة والإدراك، فما بالنا بنبينا ﷺ الموحى إليه من ربه، والقائل ﷺ: «إن أعلمكم بالله أنا»[1] والذي خصه الله بمعارف وعلوم لا يعلمها غيره، وفي الحديث أنه ﷺ قال: «أسألك بكل اسم هو لك، سميت به نفسك، أو علمته أحداً من خلقك، أو استأثرت به في علم الغيب عندك»[2].

ولأهل العلم كلام مهم في تفسيرهم لمعاني التأويل، وتفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: ٧] وفيه يفرقون بين التأويل بمعنى التفسير الذي يعرفه الراسخون في العلم، والتأويل بمعنى حقيقة المعنى الذي يؤول اللفظ إليه، وهي الحقيقة الموجودة في الخارج، وهذا التأويل لا يعلمه إلا الله فيما يتعلق بصفاته سبحانه وبالأمور الغيبية، وممن فصل هذا الأمر ابن القيم رحمه الله، حيث أشار إلى أن التأويل في كتاب الله سبحانه وتعالى يراد به حقيقة المعنى الذي يؤول اللفظ إليه، وهي الحقيقة الموجودة في الخارج، فتأويل الخبر هو الحقيقة، وتأويل الوعد والوعيد هو نفس الموعود والمتوعد به، وتأويل ما أخبر الله به من صفاته وأفعاله نفس ما هو

---

(١) رواه البخاري (٢٠).

(٢) رواه أحمد (٣٧٨٨) وابن حبان (٩٧٢).

عليه سبحانه وما هو موصوف به من الصفات العلى، وتأويل الأمر هو نفس الأفعال المأمور بها، وأما التأويل في اصطلاح أهل التفسير والسلف من أهل الفقه والحديث، فمرادهم به معنى التفسير والبيان، وهذا التأويل يرجع إلى فهم المعنى وتحصيله في الذهن، والأول يعود إلى وقوع حقيقته في الخارج[(١)].

ويتكرر عند نصر أبو زيد فكرة التقليل من مكانة فهم الرسول ﷺ للقرآن، ونفي المطابقة بين هذا الفهم، وحقيقة المعنى، أو ما يسميه بالدلالة الذاتية للقرآن، وهو ما يعني أنه حتى فهم الرسول ﷺ لا يعدو أن يكون نوعاً من تفاعل عقل النبي مع النص، ولا يلزم بالضرورة أن يكون هذا الفهم صحيحاً وقاطعاً، والعلة في ذلك عنده أن «فهم النبي للنص يمثل أولى مراحل حركة النص في تفاعله بالعقل البشري، ولا التفات لمزاعم الخطاب الديني بمطابقة فهم الرسول للدلالة الذاتية للنص على فرض وجود مثل هذه الدلالة الذاتية، إن مثل هذا الزعم يؤدي إلى نوع من الشرك، من حيث إنه يطابق بين المطلق والنسبي، وبين الثابت والمتغير، حين يطابق بين القصد الإلهي والفهم الإنساني لهذا القصد، ولو كان فهم الرسول، إنه زعم يؤدي إلى تأليه النبي، أو إلى تقديسه بإخفاء حقيقة كونه بشراً، والتركيز على حقيقة كونه نبياً»[(٢)].

وممن انتقدوا التفسير المأثور أيضاً حسن حنفي، والذي أقر ابتداء ببعض ميزات هذا النوع من التفسير، كالالتزام بالنص، إلا أنه استفاض في بيان خطورته وعيوبه، ومنها ما يصفه بالوقوع في التفسير الحرفي، والاضطرار إلى النقل، مع أن هذا النقل نفسه لا يخلو من عمل عقلي «فالمنقول اختيار، ولا يخلو من معقول»[(٣)]. كما

---

(١) انظر: ابن القيم: الصواعق المرسلة ١/ ١٧٧، ١٧٨.

(٢) نصر أبو زيد: نقد الخطاب الديني ص١٢٦.

(٣) د. حسن حنفي: من النقل إلى العقل الجزء الأول علوم القرآن من المحمول إلى الحامل ص٣٥٥.

أن مصادر هذا التفسير المأثور لا تخلو من مخاطر، فالنقل عن النبي ﷺ يدخل فيه الضعيف والموضوع خاصة في المغازي والملاحم والتفسير، والأخذ بقول الصحابي يحيط به أيضاً مخاطر النقل، وإذا كان منقولاً عن التابعي تزداد هذه المخاطر، وقد يضاف إليهم التابعون إلى ما لا نهاية حتى طبقات المفسرين، بالرغم من أخطار النقل[1]، وهكذا فإن هناك احتمالاً لوقوع الخطأ في منهج الرواية والنقل، ومن ثم يكون التفسير كله خطأ، إضافة لعدم وجود مقياس آخر لصدق المعرفة، مثل العقل أو الحس أو المشاهدة لصحة النقل، ودخول كثير من الإسرائيليات نتيجة للنقل والرواية، ومن ثم دخول كثير من أساطير الأولين وقصص الأنبياء وتفصيلات لم يذكرها القرآن، وفي كثير من الأحيان موضوعة من الأدب الشعبي[2].

ومن العيوب الأخرى التي ذكرها حسن حنفي للتفسير بالمأثور[3]: ربط القرآن بظرف تاريخي واحد، ومن ثم تحويل الوحي إلى تاريخ حقبة معينة من الزمان لشعب معين في منطقة جغرافية بعينها، وهذا إنكار لحقائق الوحي العامة، إضافة لإغفال الواقع التاريخي الحالي، والذي لا يمكن للمفسر القديم أن يتنبأ به، فالتفسير هنا يتعامل مع الماضي وليس مع الحاضر، ويتعامل مع التراث القديم وليس مع الإبداع الحالي، فكأن موضوع القدماء لا شأن للمحدثين به.

وفي إسقاط متكلف ينزل حسن حنفي المصطلحات الطبقية الحديثة على مناهج التفسير المتنوعة ما بين مأثور ومعقول، جاعلاً التفسير بالمعقول يساراً، والتفسير

(١) المصدر السابق ص٣٥٦.

(٢) انظر: د. حسن حنفي: الدين والثورة في مصر ١٩٥٢- ١٩٨١، الجزء السابع اليمين واليسار في الفكر الديني ص٨٣.

(٣) المصدر السابق ص٨٤.

بالمأثور يميناً[1]، وبالطبع فإن الوصف باليسار - عنده - من قبيل المدح، لأنه مرتبط بالتقدم والثورة والعدالة، بينما الوصف باليمين من قبيل الذم، لأنه مرتبط بالتخلف، والرجعية، والجمود، وغياب العدالة الاجتماعية.

وقد جرت عادة كثير من الكتاب المعاصرين - ولا سيما اليساريين منهم والماركسيين - على إطلاق مصطلح اليسار[2] على الحركات السياسية والفكرية التي تدافع عن حقوق الفقراء والمستضعفين المستغلين بصفة عامة، بينما يطلق اليمين على الحركات السياسية والفكرية، التي تؤيد الحرية الفردية في مجال الاقتصاد، وتقف ضد أي محاولة لتوزيع الثروة أو لتقريب الفوارق بين الطبقات، وفي بعض الأحيان يستخدم المصطلح محملاً بأحكام قيمية دالة على المدح والذم، فيطلق اليسار على كل نزوع نحو التقدم الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، ونحو التحرر الفكري والثقافي، ونحو العقلانية أسلوباً في الحياة ونمطاً في التفكير، بينما يطلق اليمين على المحافظة، والتمسك بالتقاليد، والميل إلى تثبيت الواقع، باعتبار أنه ليس في الإمكان أفضل مما كان، أو مما هو كائن[3].

---

(١) انظر: د. حسن حنفي: اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية ص١٢.

(٢) وقد برز مصطلح اليسار الإسلامي بقوة لبعض الوقت، ثم عاد للخفوت مرة أخرى، ومن أبرز من حاولوا التنظير له أو كتبوا عنه د. حسن حنفي في عدد من كتبه، وقد ذهب نصر أبو زيد في كتابه «نقد الخطاب الديني» ص١٤٦ إلى أن حسن حنفي هو «أهم ممثليه لا في مصر وحدها، بل في العالم الإسلامي عموماً، وفي العالم العربي على وجه الخصوص». ومن الشخصيات الأخرى التي تبنت هذا المصطلح أو درسته بصورة ما: خليل عبد الكريم في كتابه الأسس الفكرية لليسار الإسلامي، وأحمد عباس صالح في كتابه: اليمين واليسار في الإسلام، ونصر أبو زيد في كتابه اليسار الإسلامي، ونقد الخطاب الديني، كما دار حوارات عدة حول هذا الموضوع على صفحات مجلة المسلم المعاصر. وفي المقابل فقد ألفت عدة كتب في نقد هذا الاتجاه والرد عليه، ومن ذلك كتاب عبد السلام البسيوني: اليسار الإسلامي خنجر في ظهر الإسلام، وكتاب محسن الميلي: ظاهرة اليسار الإسلامي، دراسة تحليلية نقدية لأطروحات الاستنارة والتقدمية.

(٣) انظر: نصر أبو زيد: اليسار الإسلامي، إطلالة عامة، ص٩، ١٠، جامعة بيرزيت، الطبعة الأولى ٢٠٠٤م، ونقد الخطاب الديني ص١٤٦.

ولا يقتصر الأمر في الوصف باليمين واليسار - عند حسن حنفي - على قضية التفسير وأنواعه فحسب، بل تشمل قضايا واتجاهات أخرى كثيرة في مجال الفرق والتاريخ والفكر الإسلامي بعامة، فالمعتزلة يسار والأشاعرة يمين، وفلسفة ابن رشد العقلانية الطبيعية يسار وفلسفة الفارابي وابن سينا الإشراقية يمين، والقول بالمصلحة المرسلة عند المالكية يسار، والفقه الافتراضي عند الحنفية يمين، وعلي رضي الله عنه يسار ومعاوية رضي الله عنه يمين، والحسين رضي الله عنه يسار، ويزيد والأمويون يمين [1].

ومن القضايا المهمة التي لها تعلق وثيق بموضوع بحثنا، والتي أدخلها حسن حنفي ضمن التصنيف اليميني واليساري، الموقف من المنقول والمعقول، حيث اعتبر أن الاتجاه الذي يقدم النقل على العقل، ويجعل النقل بكل مخاطره أساساً للعقل هو موقف اليمين، بينما الاتجاه القائل بأن العقل هو الأساس ويجعل للعقل الأولوية على النقل هو موقف اليسار [2].

وتعقيباً على كلام حسن حنفي المتقدم أقول: إن مكمن الخطأ الرئيس فيه: ظنه أن التفسير بالمأثور يعني أن ينقل المفسر كل ما يجده أمامه من مرويات وآثار، دون تمييز، ونقد، وفرز للصحيح من الضعيف، والمقبول من المردود.

ولا شك أن تطبيق قواعد علم الحديث الصارمة كفيل بتلافي عيوب نقل الموضوع والضعيف، ومع الإقرار بأن بعض التفاسير تنقل مثل تلك المرويات المنكرة كتفسير الثعالبي وما أشبهه، فإن هناك تفاسير أخرى أثرية لمحدثين كبار عنيت أشد عناية بنقد الموضوع والواهي من المرويات، ومنها تفسير الحافظ ابن كثير.

(١) انظر: د. حسن حنفي: اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية ص١٣.
(٢) انظر: د. حسن حنفي: اليمين واليسار في الفكر الديني ص١٧، ١٨.

ومن المغالطات الأخرى في كلام حسن حنفي المتقدم: ادعاؤه بأن التفسير بالمأثور يعني حصر معنى الآية في الأشخاص أو الوقائع أو الحوادث التاريخية التي نزلت فيها، والحق أن ذلك غير صحيح بالمرة، والقاعدة المستقرة عند جماهير المفسرين أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وأن معاني القرآن تعم جميع المكلفين إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وأن الاعتماد على المأثور في فهم الآيات لا يتنافى مع فتح باب الفهم والاستنباط لتلقي الهداية منها، وتنزيلها على واقع المسلمين في كل زمان ومكان، وقد دعا النبي ﷺ لابن عباس أن يعلمه الله الكتاب(1)، وأيضاً لما سئل علي رضي الله عنه «هَلْ عِنْدَكُمْ شَيْءٌ مَا لَيْسَ فِي الْقُرْآنِ؟ وَقَالَ مَرَّةً: مَا لَيْسَ عِنْدَ النَّاسِ؟ فَقَالَ: وَالَّذِي فَلَقَ الْحَبَّ وَبَرَأَ النَّسَمَةَ، مَا عِنْدَنَا إِلَّا مَا فِي الْقُرْآنِ، إِلَّا فَهْماً يُعْطَى رَجُلٌ فِي كِتَابِهِ، وَمَا فِي الصَّحِيفَةِ. قُلْتُ: وَمَا فِي الصَّحِيفَةِ؟ قَالَ: الْعَقْلُ، وَفَكَاكُ الْأَسِيرِ، وَأَنْ لَا يُقْتَلَ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ»(2).

ومن المغالطات الخطيرة أيضاً الادعاء بأن الأدلة النقلية والعقلية قسيمان متقابلان، فالدليل إما نقلي وإما عقلي، ولا يتصور اجتماع الأمرين معاً، مع أن حقيقة الأمر على خلاف ذلك، وقد توالت عبارات علماء كبار مثل: ابن الوزير اليمني(3)، وابن تيمية(4)، وابن القيم(5) وغيرهم في التأكيد على اشتمال الأدلة النقلية على دلالات عقلية، بحيث تصير أدلة نقلية سمعية.

---

(1) رواه البخاري (٧٥).

(2) رواه البخاري (٦٩٠٣).

(3) انظر: ابن الوزير اليمني: ترجيح أساليب القرآن ص١٥، ١٦.

(4) انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٣/ ٢٩٦، ٢٩٧.

(5) انظر: ابن القيم: الصواعق المرسلة ٣/ ٩٠٨، ٩٠٩.

ومن الأخطاء التي وقع فيها طوائف من المتكلمين والمتفلسفة - كما ذكر ابن تيمية - ظنهم «أن الشرع إنما يدل بطريق الخبر الصادق، فدلالته موقوفة على العلم بصدق المخبر، ويجعلون ما يبنى عليه صدق المخبر معقولات محضة، وقد غلطوا في ذلك غلطاً عظيماً؛ بل ضلوا ضلالاً مبيناً في ظنهم: أن دلالة الكتاب والسنة إنما هي بطريق الخبر المجرد؛ بل الأمر ما عليه سلف الأمة وأئمتها - أهل العلم والإيمان - من أن الله سبحانه وتعالى بين من الأدلة العقلية التي يحتاج إليها في العلم بذلك ما لا يقدر أحد من هؤلاء قدره، ونهاية ما يذكرونه جاء القرآن بخلاصته على أحسن وجه»[1].

ومن الأسباب الرئيسة لوقوع هذا الخطأ: الغفلة عن تنوع دلالات القرآن والسنة، وأن منها ما دل بمجرد الخبر، ومنها نوع آخر «دل بطريق التنبيه والإرشاد على الدليل العقلي، فهو عقلي سمعي، ومن هذا غالب أدلة النبوة والمعاد والصفات والتوحيد.. وإذا تدبرت القرآن رأيت هذا أغلب النوعين عليه، وهذا النوع يمتنع أن يقوم دليل صحيح على معارضته، لاستلزامه مدلوله وانتقال الذهن فيه من الدليل إلى المدلول ضروري، وهو أصل للنوع الثاني الدال بمجرد الخبر»[2].

وإذا واصلنا تتبع مواقف العلمانيين المنتقدين للتفسير المأثور، فسوف نجد جمال البنا يتناول هذا الموضوع في العديد من كتبه، مثل: «تثوير القرآن»، و «تفسير القرآن بين القدامى والمحدثين» وغيرها، وقد نفى ابتداء أن يكون النبي ﷺ قد أخبر أصحابه بتفسير آيات القرآن تفصيلاً، ولو كان فعل ذلك لوصل إلينا قطعاً، وهو ما لم يحدث، إذ كل ما وصل إلينا من التفسير المرفوع إلى النبي لا يتعدى ثلاث عشرة صفحة على ما

(١) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٣/ ٢٩٦.
(٢) ابن القيم: الصواعق المرسلة ٣/ ٩٠٨، ٩٠٩.

ذكره السيوطي في كتابه «الإتقان في علوم القرآن»[1]، وهكذا فإن التفسير المرفوع من وجهة نظر - جمال البنا - قليل ولا يعول عليه، وأما تفسير الصحابة والتابعين وسائر السلف فلا عبرة به، وهو ما يعني أن كل أنواع التفسير المأثور لا قيمة لها، ولا يجب «الالتزام بما رووه من أحاديث عن الرسول، ومن باب أولى عدم الالتزام بما جاء من كلام الصحابة؛ لأن الصحابة ليسوا مشرعين، بل إن الرسول نفسه ليس مشرعاً إلا فيما كلفه الله به صراحة دون تأويل، وحصيلة هذا هدم تفسير المأثور وهو أكبر مراجع التفسير»[2].

ولا يكتفي جمال البنا بما سبق، بل يلمز علماء السلف وعصرهم، مشيراً إلى أنهم «رغم نبوغهم وعكوفهم وتجردهم ليسوا معصومين ولا كاملين، وأنهم كانوا أبناء عصرهم المغلق، الذي تسود فيه الخرافة كما يسود الاستبداد، وكانت وسائل المعرفة محدودة وصعبة قبل ظهور المطبعة وتيسير وسائل الانتقال، لا بد أن نقول ونعيد ما نقول: إننا لو فرضنا جدلاً صحة ما انتهى إليه هؤلاء الأسلاف، فنحن مطالبون بأن نعمل عقولنا، ونقدم إضافتنا، ولا نقنع بما قدموا، لأن من المؤكد أن هناك جديداً على ما قالوا، وإننا إذا لم نعمل عقولنا ونقدم إضافتنا فإن عقولنا ستصدأ، وملكات تفكيرنا ستتبلد، وعندئذ سنكون ضحية للخرافة، ولن يكتب لنا أن نتقدم أبداً»[3].

ومن اللافت للنظر أن نفس آراء جمال البنا في الهجوم على آراء السلف، والتنقص من فهمهم وعلمهم، واتهامهم بالأمية؛ قد تكررت من قبل وتصدى لها أهل العلم بالتفنيد والرد[4]، ومن ذلك ما ذكره ابن تيمية من أن بعض آراء المتكلمين ينتج

(١) جمال البنا: تثوير الإسلام ص٥٦.

(٢) جمال البنا: تفسير القرآن بين القدامى والمحدثين ص١٥٩.

(٣) جمال البنا: تثوير الإسلام ص١٣٧، ١٣٨.

(٤) انظر: محمد صالح المنجد: بدعة إعادة فهم النص ص٥٠.

عنها «استجهال السابقين الأولين، واستبلاههم، واعتقاد أنهم كانوا قوماً أميين بمنزلة الصالحين من العامة؛ لم يتبحروا في حقائق العلم بالله، ولم يتفطنوا لدقائق العلم الإلهي، وأن الخلف الفضلاء حازوا قصب السبق في هذا كله»[(١)].

ولا يشك أحد في بطلان ذلك، وأنه لا يمكن أن يكون هؤلاء المتكلمون المخالفون للسلف «أعلم بالله وأسمائه وصفاته، وأحكم في باب ذاته وآياته من السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار، والذين اتبعوهم بإحسان، من ورثة الأنبياء، وخلفاء الرسل، وأعلام الهدى، ومصابيح الدجى، الذين بهم قام الكتاب، وبه قاموا، وبهم نطق الكتاب وبه نطقوا، الذين وهبهم الله من العلم والحكمة ما برزوا به على سائر أتباع الأنبياء، فضلاً عن سائر الأمم الذين لا كتاب لهم، وأحاطوا من حقائق المعارف وبواطن الحقائق بما لو جمعت حكمة غيرهم إليها، لاستحيا من يطلب المقابلة»[(٢)].

ومنشأ هذا الخلل - كما أشار ابن أبي العز الحنفي - يرجع إلى أن هؤلاء الخلف المتأخرين «محجوبون عن معرفة مقادير السلف، وعمق علومهم، وقلة تكلفهم، وكمال بصائرهم. وتالله ما امتاز عنهم المتأخرون إلا بالتكلف والاشتغال بالأطراف، التي كانت همة القوم مراعاة أصولها، وضبط قواعدها، وشد معاقدها، وهممهم مشمرة إلى المطالب العالية في كل شيء، فالمتأخرون في شأن، والقوم في شأن آخر، وقد جعل الله لكل شيء قدراً»[(٣)].

وقد وصل جمال البنا إلى درجة متطرفة من الشطط والغلو، حيث دعا للتخلص من تفاسير السابقين كلها - سواء أكانوا من السلف أي القرون الثلاثة الأولى، أو

---

(١) مجموع الفتاوى ٥/ ١٠.

(٢) المصدر السابق ٥/ ١١، ١٢.

(٣) ابن أبي العز الحنفي: شرح العقيدة الطحاوية ١/ ١٩، ٢٠.

كانوا ممن جاء بعدهم - كوسيلة للتجديد، وما يسميه بتثوير القرآن والذي لا يمكن أن يتحقق إلا إذا تم أولاً «استبعاد التفاسير التي اعتمدتها الأجيال كأداة لفهم القرآن، بينما كانت في الحقيقة حجاباً بينهم وبين الاقتراب المباشر من القرآن، وبالتالي تذوقه وتدبره والغوص في أعماقه وتفهم ثوريته، وهذه التفاسير التي تحمل أسماء مقدسة، إن لم تكن موثنة، مثل ابن جرير الطبري وابن كثير والقرطبي والزمخشري، تعد قدس الأقداس، وهناك عشرات الألوف من الشباب السذج المتحمس، الذي يفضل الموت الزؤام على المساس بها، ووراءهم الأئمة الأعلام الذين يشغلون أرقى المناصب، ولا يترددون في الإفتاء بتكفير من يريد الخلاص من هذه التفاسير، أو يرون في هذا مؤامرة على الإسلام»[1].

ولعله لا يخفى ما في هذا الكلام من مجازفات، وادعاءات باطلة لا دليل عليها مطلقاً، وإلا فمن الذي زعم أن هذه التفاسير - بما فيها تفسير الزمخشري المعتزلي - قدس الأقداس، وهل كان بوسع جمال البنا أن يأتي بفتوى واحدة لأي أحد من العلماء المعتبرين، يحكم فيها بكفر من أراد الخلاص من تلك التفاسير، والتي هي في النهاية جهد مشكور لعلماء كبار، يصيبون ويخطئون وأداة ضرورية لا غنى عنها للتعرف إلى معاني كتاب الله.

ولست أدري كيف يمكن لمسلم عامي، أو طالب علم مبتدئ، أو حتى عالم مجتهد أن يطرح كل هذا الجهد الهائل وراء ظهره، ثم يبدأ من نقطة الصفر ليتفهم معاني آيات كتاب الله؟

وأما انتقادات نصر أبو زيد للتفسير المأثور، فقد انطلقت من دعواته المستمرة للتحرر من سلطة النص، ومن سلطة السلف القدماء، وفتح باب النص القرآني

---

(١) جمال البنا: تثوير الإسلام ص١٣٥، ١٣٦.

لتأويلات جديدة، توظف الأدوات والمعارف الحداثية الغربية، وقد امتلأ كلامه عن هذا النوع من التفسير بالكثير من المغالطات، ومن ذلك ادعاؤه أن «التفسير الصحيح عند من يطلقون على أنفسهم اسم أهل السنة قديماً وحديثاً، هو التفسير الذي يعتمد على سلطة القدماء»[1].

ومن الواضح ما في استخدام لفظة «القدماء» من همز ولمز ماكرين من أبو زيد، فالتفسير بالمأثور يشتمل على عدة أنواع، منها تفسير القرآن بالقرآن، وتفسير القرآن بسنة الرسول ﷺ، إضافة لأقوال الصحابة والتابعين، ووضع كل هذه الأنواع في سلة واحدة، ووسمها بسلطة القدماء يراد به التشنيع والإيحاء بظلال سيئة لدى القارئ، ولا سيما مع دعوة أبو زيد المتكررة للتحرر من سلطة القدماء تحرراً تاماً.

ولا يقال هنا إن الرجل يقصد بسلطة القدماء أقوال الصحابة والتابعين فقط، لأنه ذكر صراحة في نفس هذا الموضع أن التفسير المأثور يدخل فيه أحاديث الرسول ﷺ فقال: «إن معيار التفسير الصحيح عند من يطلقون على أنفسهم اسم أهل السنة، سواء في التراث، أو في الفكر الديني الرسمي المعاصر هو ما ورد عن الرسول أو عن الصحابة الذين شهدوا نزول الوحي، وكانوا أقرب من ثم إلى فهم دلالته»[2].

كذلك ادعى أبو زيد أن «التفسير عندهم - أي أهل السنة - لا بد أن يستند إلى النقل؛ لأن الاستدلال يؤدي دائماً إلى الخطأ في زعمهم»[3]. وهذا الكلام غير صحيح بالمرة، والاستدلال عند أهل السنة في باب التفسير مجاله واسع، ومن يطالع كتب التفسير بالمأثور كتفسير الطبري وابن كثير، يجدها حافلة باستنباطات واستدلالات عدة[4].

---

(١) نصر أبو زيد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن ص٢٥٠.
(٢) المصدر السابق ص٢٤٨، ٢٤٩.
(٣) المصدر السابق ص٢٤٩.
(٤) انظر: د. مساعد الطيار: مقالات في علوم القرآن ص٢١٥.

ومن انتقادات نصر أبو زيد للتفسير بالمأثور زعمه أن الاعتماد على هذا اللون من التفسير سيؤدي إلى تجميد دلالة النص القرآني، وربطها بالمعارف والثقافات التي كانت شائعة في الجيل الأول، وهو ما يتنافى مع صلاحية القرآن لكل زمان ومكان[1].

ولا يكتفي أبو زيد بتناول المسألة في إطار قضية التفسير، بل يتخذها تكأة للطعن في منهج أهل السنة المعرفي بصفة عامة، زاعماً أن الخطأ الجوهري في موقفهم قديماً وحديثاً هو «النظر إلى حركة التاريخ وتطور الزمن بوصفها حركة نحو الأسوأ على جميع المستويات، لذلك يحاولون ربط معنى النص ودلالته بالعصر الذهبي عصر النبوة والرسالة ونزول الوحي، متناسين أنهم في ذلك يؤكدون زمانية الوحي، لا من حيث تكون النص وتشكله فقط، بل من حيث دلالته ومغزاه كذلك، وليس هذا مجرد خطأ مفهومي، ولكنه تعبير عن موقف أيديولوجي من الواقع، موقف يساند التخلف ويقف ضد التقدم والحركة، ولذلك يرتبون أمهات مآخذ التفسير في أربعة، تبدأ بالأخذ عن الرسول.. ثم الأخذ بقول الصحابي، ثم الرجوع إلى أقوال التابعين، ثم يأتي في الرتبة الرابعة والأخيرة التفسير اللغوي»[2].

وتعقيباً على هذا الكلام أقول: إن نصر أبو زيد - مثله مثل سائر العلمانيين - لا يؤمن أصلاً بصلاحية القرآن والشريعة لكل زمان ومكان، ويحارب خصيصة الشمول والعموم هذه بكل ما أوتي من قوة، إلا أنه يحاول استخدامها هنا لإثبات تناقض القائلين بالتفسير المأثور، إذ كيف يعولون على فهم الجيل الأول من جهة، ثم هم يقولون بصلاحية القرآن لكل زمان ومكان من جهة أخرى.

---

(١) نصر أبو زيد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن ص٢٥١.

(٢) المصدر السابق ص٢٥٢.

ولست أرى أي وجه للتناقض أو الإشكال أصلاً بين الأمرين، فتفسير القرآن سواء بالمأثور أو المعقول ليس سوى كشف وإبانة عن المراد منه، والمقصود بمعنى الآيات، وخصيصة الشمول والعموم هي للقرآن نفسه، وليست لتفسيرات المفسرين.

وعلى سبيل المثال فإن قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾ [الأنفال: ٦٠] يعم كل زمان ومكان، وتكون القوة وأنواعها وسبل إعدادها في كل عصر بحسبه، ثم إذا ورد حديث يفسر القوة هنا بالرمي[1]، فليس في ذلك تضييقاً للمعنى أو حصراً له، لأن الرمي أيضاً يتنوع بتنوع العصور والأزمان، واختلاف وسائل القتال وأدواته، كما أن التنصيص على نوع من أنواع القوة وهو الرمي، لا يعني بحال نفي غيرها من الأنواع، التي قد تستجد في أعصر لاحقة.

ومن مغالطات أبو زيد الأخرى عن التفسير بالمأثور، ادعاؤه أن الاكتفاء به سوف يؤدي إلى إحدى نتيجتين: إما التخلي عن المنهج التجريبي في درس الظواهر الطبيعية والإنسانية، وإما أن يتحول العلم إلى دين، ويتحول الدين من ثم إلى خرافات وخزعبلات[2].

وأصل الخلل في كلام أبو زيد هذا، هو تصوره أن كل ما يروى في كتب التفاسير يعد من التفسير المأثور، مع أن فيها الضعيف والموضوع والإسرائيليات التي لا تصح بحال، ثم افتراضه بناء على ذلك أن العلم والدين سيتعارضان، وإذا تمسكنا بالدين فمعنى ذلك أننا سوف ننحي العلم التجريبي بالكلية، وكل هذه الافتراضات من أوهامه هو، وليست بلازمة أصلاً، حتى لو فرض تبني بعض الناس لها، فالخلل حينئذ في مسلكهم الخاطئ، وليس في الدين نفسه، أو في التفسير المأثور.

---

(١) ونقصد بذلك ما رواه مسلم في صحيحه (١٩١٧) عن عُقْبَةَ بْنَ عَامِرٍ رضي الله عنه قال: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ وَهُوَ عَلَى الْمِنْبَرِ يَقُولُ: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾، أَلَا إِنَّ الْقُوَّةَ الرَّمْيُ، أَلَا إِنَّ الْقُوَّةَ الرَّمْيُ، أَلَا إِنَّ الْقُوَّةَ الرَّمْيُ.

(٢) نصر أبو زيد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن ص٢٥١.

وفي ختام كلامنا عن موقف العلمانيين من التفسير بالمأثور، وإثبات تناقضه مع موقفهم من أسباب النزول، يجدر بنا التنبيه إلى الانتقائية المعيبة التي تعاملوا بها مع هذا النوع من التفسير، إذ رغم انتقادهم الشديد له، ودعوتهم للتخلص من سلطة القدماء، فإننا وجدناهم يحتجون بهذا التفسير إذا وافق هواهم، أو جاء في سياق توظيفهم له، لإثبات صحة قضية ما يريدون التدليل عليها.

وثمة نماذج عدة لهذا الصنيع المعيب[1]، ومنها إعراض محمد شحرور عن الحديث الصحيح الوارد في تفسير السبع المثاني المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعاً مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾ [الحجر: ٨٧] بأنها الفاتحة[2]، واختياره معنى آخر بعيد كل البعد عن الدلالة اللغوية والشرعية، وهو أن المقصود بالسبع المثاني الحروف المقطعة المذكورة في أوائل بعض سور القرآن الكريم[3]، ورغم الكم الكبير للأخطاء والمغالطات التي اشتمل عليها كلام شحرور، وما تضمنه من ليٍّ لأعناق النصوص، ودلالات اللغة لتتوافق مع رأيه هذا[4]، فإن ما يعنينا هنا أنه أعرض عن الحديث الصحيح ذي الدلالة الواضحة في تفسير الآية، وراح يستشهد[5] بحديث آخر لا صلة له بالآية من قريب ولا بعيد، وهو حديث «أعطيت جوامع الكلم، واختصر لي الكلام اختصاراً»[6].

(١) انظر: منى الشافعي: التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن ص٤٥٣.

(٢) ونص الحديث الذي رواه البخاري (٤٤٧٤) عَنْ أَبِي سَعِيدِ بْنِ المُعَلَّى، قَالَ: كُنْتُ أُصَلِّي فِي المَسْجِدِ، فَدَعَانِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَلَمْ أُجِبْهُ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي كُنْتُ أُصَلِّي، فَقَالَ: «أَلَمْ يَقُلِ اللَّهُ: ﴿اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ [الأنفال: ٢٤]. ثُمَّ قَالَ لِي: «لَأُعَلِّمَنَّكَ سُورَةً هِيَ أَعْظَمُ السُّوَرِ فِي القُرْآنِ، قَبْلَ أَنْ تَخْرُجَ مِنَ المَسْجِدِ». ثُمَّ أَخَذَ بِيَدِي، فَلَمَّا أَرَادَ أَنْ يَخْرُجَ، قُلْتُ لَهُ: «أَلَمْ تَقُلْ لَأُعَلِّمَنَّكَ سُورَةً هِيَ أَعْظَمُ سُورَةٍ فِي القُرْآنِ»، قَالَ: ﴿الحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ العَالَمِينَ﴾ [الفاتحة: ٢] «هِيَ السَّبْعُ المَثَانِي، وَالقُرْآنُ العَظِيمُ الَّذِي أُوتِيتُهُ».

(٣) انظر: محمد شحرور: الكتاب والقرآن ص٩٦ - ٩٩.

(٤) انظر: منى الشافعي: التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن ص٤٥٦.

(٥) انظر: محمد شحرور: الكتاب والقرآن ص٩٨.

(٦) وأصل الحديث بدون زيادة «واختصر لي الكلام اختصاراً» رواه البخاري (٢٩٧٧) ومسلم (٥٢٣).

ومن النماذج الأخرى التي سلكت المسلك نفسه، استدلال نصر أبو زيد بالأثر المروي عن علي بن أبي طالب «القرآن حمال أوجه» رغم عدم صحته، لإثبات تعدد معاني القرآن، واحتماله لكل المعاني الصحيحة والباطلة، وكذا استدلال محمد شحرور على خلو الشريعة من أدلة تحريم الربا، بأثر عمر في الكلالة والربا[١].

وهكذا يبرز التناقض المنهجي في تعامل هؤلاء العلمانيين مع التفسير بالمأثور، ما بين انتقاده ورفضه تارة، وما بين التعويل عليه والاستشهاد به تارة أخرى، تبعاً لأهوائهم، وما يريدون إثباته من أفكار وتوجهات.

رابعاً: ومن التناقضات العلمانية أيضاً في الموقف من أسباب النزول، أن الفائدة الأساسية من المعرفة بهذا العلم تتمثل في فهم القرآن الكريم، والمراد من آياته النازلة على سبب، وقد تقدم معنا قول ابن تيمية إن «العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب»[٢].

وثمة نصوص عدة لنفر من العلمانيين يقررون فيها الأهمية الكبيرة لأسباب النزول في فهم النص، واستخراج دلالته وفهم حكمة التشريع، ومن نماذج ذلك قول نصر أبو زيد: «إن معرفة أسباب النزول ليست مجرد ولع برصد الحقائق التاريخية التي أحاطت بتشكل النص، بل تستهدف هذه المعرفة فهم النص واستخراج دلالته، فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب كما يقولون، هذا إلى جانب أن دراسة الأسباب والوقائع يؤدي إلى فهم حكمة التشريع خاصة في آيات الحكام»[٣].

---

(١) انظر: منى الشافعي: التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن ص٤٦٢، وانظر أيضاً: عبد المجيد الشرفي: تحديث الفكر الإسلامي ص١٣.

(٢) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ١٣/ ٣٣٩.

(٣) نصر أبو زيد: مفهوم النص ص١١٥، ١١٦.

كذلك نجد لدى بعضهم نقداً شديداً لمن يعرضون عن أسباب النزول، ولا يعتمدون عليها في فهم القرآن، مع أن «من يقرأ القرآن لأغراض تعليمية، أو لأسباب تعبدية، قد يقف عند قراءة الآيات، ولا يتعداها إلى العلم بأسباب النزول، ومن ثم فإنه لا يدرك أنها تنزلت على أسباب، كما لا يستطيع أن يفهم حقيقتها، وما تقصد إليه ما دام لا يعرف أسباب التنزيل»(١).

والمنهج السديد في تفسير القرآن - عند العشماوي - يقوم على ربط كل آية بسبب نزولها، وتفسيرها على خلفية الأحداث التي تنزلت عليها والوقائع التي استدعت حكمها؛ لأن «القرآن عامة، وآيات المعاملات خاصة، لن تفهم الفهم السليم الذي أراده التنزيل وتغياه الحق، إلا بعد بيان أسباب تنزيل كل آية، وتفسيرها على خلفية الأحداث التي تنزلت عليها، والوقائع التي استدعت حكمها»(٢).

أما المنهج الخاطئ في تفسير القرآن، فهو الذي «يعمد إلى انتزاع بعض آيات القرآن من السياق الذي تنزلت فيه، وفصلها عن أسباب التنزيل فصلاً تاماً، واستعمالها تبعاً للتركيب اللغوي وحده، أو وفقاً للتكوين اللفظي دون سواه»(٣)، واتباع هذا المنهج الخاطئ والذي لا يربط الآيات بأسباب نزولها سوف «يؤدي إلى تفسيرات غير صحيحة للقرآن، وتأويلات عليلة لآياته، مما يؤدي لا محالة إلى تحريف مقاصد الله، وتزييف أهداف التنزيل»(٤).

وبالطبع فإن مقصد العلمانيين من مثل هذا الكلام، أن الآية مرتبطة بسبب نزولها، ولا يصح تعميم معناها، لكن ما يعنينا نحن من ذلك كله، إقرارهم أن أسباب النزول أداة مهمة، وعامل لا غنى عنه في فهم القرآن الكريم.

(١) محمد سعيد العشماوي: أصول الشريعة ص٦٧.
(٢) محمد سعيد العشماوي: الربا والفائدة ص٣٣.
(٣) المصدر السابق ص٣٣.
(٤) المصدر السابق ص٣٣.

ويبرز التناقض الحقيقي لدى العلمانيين من تقريرهم أنه لا يوجد معنى ثابت أو محدد للنص القرآني، وأنه نص مفتوح قابل لتعدد الاحتمالات والتأويلات والقراءات، بغض النظر عن وجود أسباب النزول أو عدمها، ثم إن النص - أي نص - مستقل بذاته، ومفصول عن قائله، وعن الواقع الخارجي، ولا سلطة مطلقاً على قارئه، كي يفهم منه فهماً بذاته من جملة المعاني المحتملة.

والفكرة الأساسية التي ينطلق منها كثير من هؤلاء العلمانيين أن النص الديني نص مفتوح غير خاضع لمعنى محدد، وهو محتمل لمعان وتأويلات متعددة، ولكل قارئ تجربته الخاصة وله فهمه الخاص للنص[1]، الذي ينبغي تحويله إلى كينونة دلالية مستقلة عن مصدره، ويترتب على هذه الفكرة جملة من الإجراءات التحليلية، التي تجعل النص ذا فسحة دلالية متعددة الجوانب والمعارف[2].

وكل هذا يجعلنا نجزم بأن وجود أسباب النزول سوف يصير كعدمه عند هؤلاء النفر، ولن يكون له أي جدوى حقيقية في فهم النص الشرعي - قرآناً وسنة - لأن ما يريده هؤلاء العلمانيون في الحقيقة ليس فهم النص على أحسن محامله، ولا البحث عن مراد قائله - وهو الله سبحانه، فيما يتعلق بالقرآن، والرسول ﷺ فيما يتعلق بالسنة - وإنما المراد هو التخلص من التكليف بهذا النص، أو بعبارتهم هم: التخلص من سلطة النص وسيطرته، وفتح الباب لقراءته وتأويله تأويلاً حراً مفتوحاً متغيراً متبدلاً، لا إلزام فيه، ولا احتكار لحق أو صواب، ولا ترجيح لرأي على آخر.

---

(١) انظر: عبد الله العجيري: ينبوع الغواية الفكرية ص٢٤٤، ومحمد حمزة: إسلام المجددين ص٥٦ - ٥٩.

(٢) انظر: د. محمد محمد يونس وماجد العلوي: القراءة الحداثية للنص عند علي حرب ص٦٠٩.

ولعل المجال يطول بإيراد نصوص وشواهد تدل على هذا التوجه العلماني، لكن لا بأس أن نسوق عدداً من النماذج في هذا الصدد، ومنها ما ذهب إليه محمد أركون من أن القرآن «نص مفتوح على جميع المعاني، ولا يمكن لأي تفسير أو تأويل أن يغلقه أو يستنفذه بشكل نهائي وأرثوذكسي»[1] كما أنه «عبارة عن مجموعة من الدلالات والمعاني الاحتمالية المقترحة على كل البشر، فهي مؤهلة لأن تثير أو تنتج خطوطاً واتجاهات عقائدية متنوعة، بقدر تنوع الأوضاع والأحوال التاريخية التي تحصل فيها، أو تتولد فيها»[2].

وبناء على التصور السابق للنص القرآني والديني عموماً، فلا بد من النظر إليه - عند أركون -على أنه «مجموعة متراكمة، ومتلاحقة من العصور والحقبات الزمنية، إن هذه القرون متراتبة بعضها فوق بعضها الآخر كطبقات الأرض الجيولوجية، ولا يمكن أن نتوصل إلى فهم حقيقة عمق هذه الطبقات إلى القرون التأسيسية الأولى مثلاً إلا باختراق الطبقات السطحية والوسطى، رجوعاً في الزمن إلى الوراء، والتفكيك يمثل آلية مهمة لاختراق وتعرية طبقات النص، التي حاولت أن تختفي من وراء النظريات المختلفة، والتشكيلات الأيديولوجية المتنوعة، لأجل نزع البداهة ورداء القداسة على النص»[3].

ويبدي علي حرب اتفاقه التام مع أركون في القول بأن القرآن نص مفتوح على جميع المعاني وعلى كل البشر[4]، كما أنه «يتسع للكل: لكل الأوجه، والمستويات،

(١) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي ص١٤٥.

(٢) المصدر السابق ص١٤٥.

(٣) انظر: عبد القادر بودومة: النص وآليات القراءة، محمد أركون - نصر حامد أبو زيد، بحث منشور على موقع www.aljabriabed.net/n45_11bouduma.htm

(٤) علي حرب: نقد النص ص٨٧.

والمجالات، وبإمكان كل من يستنطقه أن يقرأ ذاته فيه»[1]، ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد، بل يذهب علي حرب إلى أن جميع النصوص وجميع الحقائق قد اختلف عليها الناس، سواء في زمان ومكان واحد أو متعدد، ويشهد تاريخ البشرية على ذلك، ومن ثم فليس هناك حقيقة واحدة، بل حقائق متعددة، وليس هناك تفسير واحد، بل تأويلات لا نهائية، وحينئذ فليس بمقدور أحد أن يزعم امتلاكه الحقيقة، أو القبض عليها[2].

ويتكرر الحكم نفسه على النص القرآني عند طيب تيزيني، فهذا النص عنده نص مفتوح[3]، وقد «أتى في جله إجمالياً كلياً، وقائماً على إشكالية المحكم والمتشابه، إضافة إلى تبنيه من موقع الإقرار بتعدد احتمالات تأويله، ثم من منطلق الإقرار بثنائية الظاهر والباطن، ظاهره وباطنه، فإنه يكون قد أعلن – على نحو من الأنحاء – بأنه نص مفتوح أولاً، وأنه يدعو بإفصاح إلى النظر إليه مفتوحاً ثانياً»[4].

ويدعو تيزيني إلى تكوين حركة تأويلية معاصرة، وجعل الاجتهاد في فهم النصوص والتعامل معها وجهاً من أوجه نشاط البشر عاماً، وليس قاصراً على المتأهلين لذلك والمتخصصين، فيقول: «ولذلك نرى ضرورة الدعوة إلى تكوين حركة تأويلية راهنة، في ضوء الدعوة إلى تعميم الثقافة العلمانية، وإلى دمقرطة التعليم في كل أوساط الأمة، بحيث يغدو الاجتهاد وجهاً من أوجه نشاط البشر جميعاً، وإن ظل الأمر أكثر بروزاً في نطاق المجموعات من النخب المثقفة المفقهة، والمتفرغة نسبياً»[5].

---

(١) علي حرب: نقد الحقيقة ص٤٥.

(٢) انظر: د. محمد محمد يونس وماجد العلوي: القراءة الحداثية للنص عند علي حرب ص٦٢٥، ٦٢٦.

(٣) طيب تيزيني: النص القرآني ص١٠٦.

(٤) طيب تيزيني: النص القرآني ص٣٥٥.

(٥) طيب تيزيني: الإسلام والعصر تحديات وآفاق ص٩٣.

والنص عند حسن حنفي أشبه ما يكون بوعاء فارغ، وقالب دون مضمون، وما من نص إلا ويمكن تأويله وملؤه بمضمون معاصر، ويستوي في هذا الحكم النصوص الواضحة وغير الواضحة، وبنص كلامه فإن «النص بطبيعته مجرد صورة عامة، تحتاج إلى مضمون يملؤها من حاجات العصر ومقتضياته، التي هي بناء الحياة الإنسانية، التي عبر فيها الوحي في المقاصد العامة»[1].

ويترتب على هذا التقعيد الخطير: أنه لا يوجد تفسير معين للدين يمكن أن يقال بأنه الدين في ذاته، وأن ما سواه تفسيرات غير شرعية، وفي ذلك يقول حسن حنفي: «يخطئ من يظن أن تفسيراً معيناً للدين هو الدين في ذاته، فالتفسيرات متعددة، ولكن الدين واحد، وكلها شرعية لأنها تعتمد على نصوص الدين، ولا احتكار في التفسير، ولا تكفير لأحدها دون الآخر»[2].

وسبب هذا التعدد في التفسيرات، وقابلية النصوص لها يعود في رأيه إلى «أن قارئ النصوص الدينية ليس عقلاً مجرداً، بل هو إنسان يعيش في مجتمع، وله مشاكله وظروفه ومصلحته، ولا يمكن أن يقرأ النص إلا من خلال هذا الوضع النفسي الاجتماعي، سواء في اختيار النص أو فهمه، ولما تعددت المواقف والظروف والمصالح للمفسرين، تعددت أيضاً تفسيراتهم، فليس الخلاف حول معنى موضوعي للنص المستقل، بل هو اختلاف المواقف الاجتماعية والمصالح الطبقية للمفسرين، اختلاف التفسيرات يرجع أساساً إلى اختلاف المصالح، واختلاف المصالح يرجع في النهاية إلى التركيب الطبقي للمجتمع»[3].

---

(١) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ١/ ٣٧٤، ٣٧٥.

(٢) د. حسن حنفي: الدين والثورة في مصر ١٩٥٢- ١٩٨١، الجزء السابع اليمين واليسار في الفكر الديني ص١١٧.

(٣) المصدر السابق ص١١٧.

وهكذا تستحضر المصطلحات الماركسية، وفكرة صراع الطبقات في تفسير الاختلاف حول معاني القرآن، ويصير انقسام الناس إلى فقراء وأغنياء سبباً في اختلافهم في فهم النصوص وكأن أغنياء الصحابة والتابعين والفقهاء، وذوي الحسب والنسب، مثل: عثمان بن عفان، وعبد الرحمن بن عوف، وابن عباس، والليث بن سعد مثلاً، لهم آراء مختلفة عن آراء الفقراء والزهاد، أمثال بلال، وأبي ذر الغفاري، وعمار بن ياسر، وابن مسعود، وأحمد بن حنبل، وهذا الاختلاف ليس سببه فهم النص، وإنما الانتماء الطبقي.

ثم ماذا يا ترى موقف من كانوا فقراء أول الأمر ثم اغتنوا، كأبي هريرة مثلاً، وهل تغيرت آراؤهم بتغير طبقاتهم؟ الحق أن الأمر كله أشبه بالعبث، والخرص الذي تكفي حكايته لبيان بطلانه.

وإذا واصلنا تتبع مواقف العلمانيين من قضية معاني النصوص الشرعية، فسوف نجد أن نصر أبو زيد ينفي وجود عناصر جوهرية ثابتة في النصوص، فيقول: «وليس ثمة عناصر جوهرية ثابتة في النصوص، بل لكل قراءة بالمعنى التاريخي الاجتماعي جوهرها الذي تكشفه في النص»[1].

والنص الديني بصفة عامة عند سيد القمني «قابل لتعدد الفهم حوله، بتعدد القراءات، واختلاف الثقافات»[2]، ويترتب على ذلك أن النص الواضح القاطع الذي لا يحتمل إلا معنى واحداً نادر في الوحي، بينما تظل سائر آيات القرآن قابلة للاجتهاد والتأويل[3].

(١) نصر أبو زيد: نقد الخطاب الديني ص١١٨.
(٢) سيد القمني: رب الزمان ص٢٣٥.
(٣) المصدر السابق ص٢٣٠.

ويلخص محمد حمزة مواقف الحداثيين العرب من قضية المعنى، حيث رفضوا ما يصفونه بالقراءة التقليدية، القائمة على الإيمان بواحدية المعنى وثباته، وتبنوا بديلاً عن ذلك قراءة أخرى، تقوم على نسبية الحقيقة ومرونتها، بحيث تتناسب مع وعي الإنسان، كما ترى أن معرفة العالم وإنتاج المعنى هما مسؤولية الإنسان وحده، وليسا معطى إلهياً فوقياً مقدساً، وبذلك تتحول قضية النص الديني وقراءته، إلى قضية النص عموماً، من خلال إخضاع النص القرآني لما تخضع له سائر النصوص من سنن، وقوانين[1].

وفي ظل هذه السيولة في المعاني والتأويلات، والنسبية والاحتمالية والفوضى التي لا نهاية لها، لن نستغرب إذا ما فاجأنا علماني بأن الإلحاد هو جوهر الإيمان، وأن الإيمان هو الإلحاد بعينه، في مصادمة فجة لما هو مستقر عقلاً، ولغة، وفطرة.

وهذا ما قرره بالفعل حسن حنفي، حيث قال: «إن مقولتي الإلحاد والإيمان مقولتان نظريتان، لا تعبران عن شيء واقعي، لأن ما يظنه البعض على أنه إلحاد قد يكون هو جوهر الإيمان، وما يظنه البعض الآخر على أنه إيمان، قد يكون هو الإلحاد بعينه»[2]، وهو يواصل هذا الهذيان، معللاً إياه بأن الإلحاد «هو المعنى الأصلي للإيمان، لا المعنى المضاد، والإيمان هو المعنى الذي توارده العرف، حتى أصبح بعيداً للغاية عن المعنى الأصلي، إن لم يكن فقداً له... وهكذا يكون الإيمان تغطية وتعمية عن شيء آخر مخالف لمضمون الإيمان، ويكون الإلحاد هو كشف القناع وفضح النفاق، وتعرية الواقع، وعود إلى المعنى الأصلي، ورفض للتواطؤ، وقبول للشهادة»[3].

---

(١) محمد حمزة: إسلام المجددين ص٥٦، ٥٧.

(٢) حسن حنفي: التراث والتجديد ص٦١.

(٣) المصدر السابق ص٦٢.

ولعل من المهم، بعد أن نقلنا طرفاً من تلك الآراء العلمانية حول معاني النصوص أن ننبه إلى بطلان آرائهم تلك، لأنها تتعارض تماماً مع طبيعة النص القرآني، فهذا النص يحمل رسالة توحيد وهدى، ويقصد هداية الخلق ورشادهم، وكي يتحقق ذلك، فلا بد أولاً من فهم هذه الرسالة فهماً يعين على العمل بما فيها، والالتزام بما تضمنته من أحكام وشرائع، ولن يتأتى ذلك إلا بمراعاة طبيعة النص القرآني، والتعامل معه على أنه وحي من الله، نزل بلغة عربية، ولن يفهم إلا في ضوء قواعد تلك اللغة والقوانين الضابطة لها، والقرآن ليس نصاً عادياً، يحوي تأملات ذاتية، أو فلسفة شخصية، تحتمل وجهات النظر المختلفة[1]، وتسمح بلانهائية المعنى، وانفتاحه على كل الاحتمالات.

وإنما الأمر على الضد من ذلك تماماً، ففكرة انفتاح النص على كل المعنى سوف تؤول إلى فوضى عارمة من الأقوال والأفكار، التي لا حد لها؛ لأنَّ النصوص لا يتحصل من معناها شيء يضبطه قانون حسب قولهم، وإذا كان القرآن كتاباً مفتوحاً على جميع المعاني كما يقولون؛ فما الفائدة من إنزاله ليكون منهاجاً وسبيلاً للمؤمنين؟! وبالمقابل هل يحق لأيِ إنسان أن يفهم نصوص علم الطب والهندسة وغيرهما حسب فهمه، وأن يمارس هذه الأنشطة عملياً في أرض الواقع إلى درجة التشرد والتسكع[2] في كل الاتجاهات؟![3].

ولا شك أن هذا المبدأَ الذي تقوم عليه هذه المدرسة لو تم العمل به في قراءة النُّصوص، لانهدمت الحياة الاجتماعية بأكملها؛ ﴿وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ

---

(١) انظر: د. محمد محمود كالو: القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير ص٢٥٨.

(٢) وهو الوصف الذي وصف به محمد أركون القراءة التي يحلم بها، انظر: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ص٧٦.

(٣) انظر: محمد صالح المنجد: بدعة إعادة فهم النص ص٤٦، وعبد الله العجيري: ينبوع الغواية الفكرية ص٢٠٥، ٢٤٦.

السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَاهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ﴾ [المؤمنون: ٧١]، وذلك لأن الحياة لا تقوم ولا ينصلح شأنها إلا من خلال انضباط ما تواضع عليه الناس من دلالات لغوية يتم التفاهم بينهم وفقاً لها، ولو انتفى ذلك وصار كل واحد يفهم معاني النصوص بحسب تأويله الخاص الذي يقتضيه تكوينه الثقافي، فإن النتيجة أن لا يدرك أحد مدلول خطاب الآخر؛ فينعدم التواصل والتعاون؛ فضلاً عن التدين[١].

ومآل هذه الآراء العلمانية الفجة أن تصير نصوص الوحي هلامية المعاني، خالية من المقاصد، مفتوحة على كل المعاني، قابلة لأي قراءة، معرضة لسائر أنواع التأويل[٢] غير الخاضع لضوابط اللغة أو الشرع، وعندئذ تضيع الغاية من نزول الشرع، وتنتفي الهداية، ويستحيل على المكلف أن يكتسب هدى أو نوراً أو حقاً.

ومن التناقض الفج أن يطبق العلمانيون والحداثيون مبدأ النص المفتوح هذا على القرآن الكريم، ولا يقولون بتطبيقه مثلاً على نصوص القوانين والدساتير التي يرون الاستغناء بها عن أحكام الشريعة، وحينها يمكننا أن نتخيل كيف سيطبق رجال القانون أحكامه، وكل منهم له قراءته الخاصة للقانون؟!

وكيف سيحاكم الناس بهذا القانون، ولكل واحد منهم قراءته الخاصة به؟ وكيف سيعمل المتلقي للأوامر والنواهي من أي جهة من الجهات، والحال أنه قد يفهم الأمر نهياً، والنهي أمراً بتأويله اللغوي الذاتي؟ وكيف سيتعلم المتعلمون مع أنهم قد يفهمون مما يتلقون ويقرؤون خلاف ما قصد المعلم أو الكاتب تبليغه إليهم؟[٣].

(١) المصدر السابق ص٤٦.

(٢) انظر: د. محمد محمد يونس وماجد العلوي: القراءة الحداثية للنص عند علي حرب ص٦١٤.

(٣) انظر: محمد صالح المنجد: بدعة إعادة فهم النص ص٤٧، وعبد الله العجيري: ينبوع الغواية الفكرية ص٢٠٧.

ومن الواضح أن هذه القراءة الحداثية للنص الشرعي تتجاوز بمراحل بعيدة كل اتجاهات التأويل القديمة - حتى الباطنية منها - لأن المؤولين القدامى على اختلاف مدارسهم، كانوا يرون أن اللفظ المعين له معنى آخر غير الظاهر، ولا يمكن معرفته إلا بالتأويل الذي يكشف عن مراد المتكلم بالنص، بما يعني أن للفظ مرجعية ما، ودوراً في فهم المعنى، بخلاف الحال مع هذا المسلك الحداثي التفكيكي الذي يقطع الصلة تماماً بين اللفظ والمعنى، كما يقضي على الصلة بين النص وقائله، بحيث يصير النص مستقلاً بالكلية.

وقد أشار علي حرب إلى الفرق بين كل من التأويل والتفكيك، فالتأويل يعني صرف اللفظ إلى احتمالاته، والمؤول يعترف بأهمية اللفظ؛ لأنه يحيل إلى مرجعه، أما التفكيك فهو يقطع الصلة تماماً بالمؤلف، ويؤكد على استقلالية النص عن كل ما يحيك به، ويتعدى المعنى واحتمالاته، وعلى هذا النحو سيتعامل التفكيك مع النص بوصفه واقعة مستقلة، تمتلك حقيقتها وتفرض نفسها[١].

ومن الفروق أيضاً بين تلك التأويلات الحداثية، والتأويلات الباطنية الغنوصية القديمة أن «التأويل الهيرمينوطيقي الوضعي[٢] قد ذهب إلى عكس الاتجاه الباطني في التأويل، فالتأويل الباطني يزعم أنه ينتقل بالنص من جسده إلى روحه، بينما الهيرمينوطيقا الوضعية تنتقل بالنص من روحه إلى جسده، وبعبارة أدق تنتقل بالدين من الإلهية إلى الطبيعة، ومن الميتافيزيقا إلى الفيزيقا، ومن الوحي إلى العقل والتجربة الحسية»[٣].

---

(١) انظر: د. محمد محمد يونس وماجد العلوي: القراءة الحداثية للنص عند علي حرب ص٦٣٥.

(٢) ويبدو ذلك واضحاً في كتابات حسن حنفي ولا سيما في كتابيه: التراث والتجديد، ومن العقيدة إلى الثورة.

(٣) د. محمد عمارة: قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي ص٦٩.

كذلك من المهم أن نشير أيضاً إلى أن هناك فرقاً شاسعاً بين ما ذكر في روايات بعض السلف من قابلية القرآن العظيم لتعدد الأفهام، نظراً لغنى ألفاظه، وثراء مفرداته، واتساع معانيه، وتجدد معينه الذي لا ينضب - وذلك التلاعب العلماني، الذي يجعل من تلك القابلية قنطرة لتضييع المعنى الثابت، وفتح الباب على مصراعيه ليصير النص سيالاً قابلاً لما لا يحصى من المعاني المحتملة، ومن أهم الفروق بين الأمرين ما يلي[1]:

١- في القرآن الكريم يوجد معنى ما يمكن الوصول إليه، وترمي إليه الآية، وغاية ما في الأمر أنها تفيد أكثر من معنى، كلها متناسق، أما في التصور الحداثي العلماني فلا يمكن الجزم بمعنى محدد، كما أن المعاني المحتملة لا حصر لها ولا قيد عليها، حتى لو تضاربت أو تعارضت.

٢- جميع ما تفيده الآية من معان يتفق وقواعد اللغة والعقل، خلافاً لما يجري في مقولات ما بعد الحداثة، حيث التحرر مما يسمونه سجن اللغة، والقطيعة المعرفية مع التراث، وانتفاء القصد.

٣- ليست آيات القرآن كلها ولا حتى معظمها يحتمل أكثر من معنى، وبعضها نصوص قاطعة في الدلالة على المراد منها، وأما الحداثيون، فهم يريدون تطبيق تعدد الاحتمالات على جميع النصوص بلا استثناء.

٤- في التعامل مع القرآن نجد أن النص القرآني هو الذي يعطينا المعاني المتجددة، وكأننا أمام ينبوع ثر لا ينضب، بينما الأمر مختلف عند الحداثيين، فالقارئ وأفقه الثقافي والمعرفي هو الذي يأتي بالمعاني ويقحمها على النص.

---

(١) انظر: د. عبد القادر محمد الحسين: معايير القبول والرد ص١٢٠.

٥ - ومن الفروق الجوهرية بين الوجهتين - الإسلامية والعلمانية - أن تعدد المعنى في الرؤية الإسلامية يتأسس وينطلق من الإيمان الراسخ بالله وصفاته، والنبوات، واليوم الآخر، وسائر ثوابت العقيدة، بينما ينطلق في الرؤية العلمانية من النسبية المطلقة التي لا تقيد نفسها بمسلمات قبلية، وشتان بين الرؤيتين.

وثمة مداخل عدة سلكها العلمانيون في محاولتهم لنفي وجود معنى واحد وثابت لآيات القرآن، ومنها: القطع بعدم إمكانية إدراك معاني تلك الآيات حتى في حق الرسول ﷺ نفسه، بحجة أنه لو أمكن ذلك، لحصل خلل في توحيد الله وتوهم البعض أن الرسول مشارك لله في علمه.

وقد نفى طيب تيزيني إمكانية المطابقة التامة بين فهم النبي محمد ﷺ للنص القرآني من طرف، ومقاصده ودلالاته الإلهية من طرف آخر، ذلك «لأن القول بمثل هذه المطابقة يفضي إلى انتهاك تصور التوحيد الإسلامي»[١]، وعلى المنوال نفسه - وبتفصيل أكثر - ادعى محمد شحرور أنه «لا يمكن لأحد، بل لا يجوز له، أن يملك الإدراك الكلي للتنزيل الحكيم في كلياته وجزئياته، حتى ولو كان نبياً ورسولاً، لأنه يصبح بذلك شريكاً لله في علمه الكلي، وشريكاً لله في كينونته بذاته، تعالى الله عما يصفون، فإذا كان الرسول يعلم كل التنزيل بكلياته وجزئياته، والاحتمالات الكلية لتأويله واجتهاداته، فهذا يعني أنه شريك لله في المعرفة، سبحان الله عما يصفون، أو أنه هو المؤلف للتنزيل»[٢].

ولا يخفى ما في هذا الكلام من أخطاء شتى، إذ كيف يوحى للرسول قرآن ويؤمر بتبليغه، وهو لا يعرف معناه، وقد أخبر الله رسوله أن عليه جمع القرآن في

---

(١) طيب تيزيني: النص القرآني ص١٦.

(٢) محمد شحرور: نحو أصول فقه جديدة ص٥٤، وانظر المعنى نفسه في كتابه: تجفيف منابع الإرهاب ص٢٧، ٣٥.

صدره وبيانه، فقال تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ [القيامة: ١٧ - ١٩]، وأخبر أن من مقاصد البعثة تبيين ما نزل من القرآن فقال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤].

ثم إن إدراك المعنى شيء، والإحاطة التامة بكلام الله ومعرفة كيفية الغيبيات شيء آخر، ولسنا مكلفين مطلقاً بمعرفة كنه الذات الإلهية، أو معرفة حقائق الغيبيات، وإنما أمرنا بتدبر القرآن، وتفهم معانيه، ومعرفة المراد منه.

ومن المسالك الأخرى التي وظفها بعض العلمانيين لإثبات عدم وجود معنى محدد، وثابت للنصوص الشرعية: فكرة التفرقة بين القرآن المتلو أو الشفهي، والقرآن المكتوب[(١)]، والزعم بأن النص الشفهي مفتوح وقابل لكل تأويل، بينما النص المكتوب كان سبباً في جمود الفكر الإسلامي[(٢)].

وبناء على هذا التأصيل العلماني المتهافت، الذي ينفي وجود معنى ثابت للنص القرآني يمكن الوصول إليه، وجدت لدى عدد منهم بعض الأفكار الخطيرة، ومنها قابلية القرآن وآياته للتأويل المفتوح على مصراعيه، وعدم رفض أي تأويل أو ترجيح واحد على آخر، إضافة لإمكانية التعامل مع القرآن بنفس المناهج النقدية والألسنية والتأويلية، التي يتعامل بها مع سائر النصوص البشرية، إذ كلها في النهاية نصوص قابلة للتأويل، ولا فرق بين نص وآخر[(٣)].

---

(١) انظر: محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ص٢٩، ٣٠.

(٢) انظر: منصور أبو شافعي: التنوير بالتزوير ص١٨٦، ١٨٧، والعلمانيون وأنسنة القرآن ص٨١.

(٣) انظر: د. محمد عمارة: قراءة النص الديني ص١٤، ود. صالح الدميجي: موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين ص٣٣٣، ٣٤٣، ٤٤٩.

وقد تبنى محمد النويهي تلك الفكرة الخطيرة، ورأى أن النصوص الدينية بلا استثناء قابلة للتأويل، ويجوز لنا تجاوز حرفيتها، ما دمنا نستهدف ما تشتمل عليه من مثل روحية «فكل النصوص الدينية بلا استثناء يجوز لنا أن نتجاوز حرفها في كل ما يتعلق بعلومنا، ومعارفنا الدنيوية، وأوضاعنا الاقتصادية، ومعاملاتنا الحيوية، وعلاقاتنا الاجتماعية ما دمنا نستهدف المثل الروحية العليا التي نصبها الدين لنا»[1].

والقرآن بجملته وتفصيله عند علي حرب «كتاب ينص على التأويل، ويقبل التأويل، ولا يكتنه إلا بالتأويل، فهو نص تأويلي، أو لنقل نص التأويل بامتياز»[2]. ولا يمكن لقراءة ما أن تغلق القول في القرآن، لأنه إمكان لا ينضب على التفسير والتأويل «إنه نص ميزته تعدد معناه واحتماليته، أي اتساعه بحسب تعبير الأقدمين، من هنا يتسع لأكثر من تفسير، ويقرأ قراءات تختلف باختلاف الميادين العلمية والإستراتيجيات الفكرية»[3].

وهكذا يؤصل علي حرب لمجموعة من القواعد الخطيرة، والتي تكررت عند غيره من العلمانيين، كالادعاء بأنه ليس هناك قارئ يستطيع الوقوف على مراد النص، لأن النص دائماً يتجاوز مقاصد المؤلف نفسه، وأنه ليس هناك قراءة تستطيع القبض على حقيقة النص، لأن النص نفسه ليس بياناً للحقيقة بقدر ما هو ساحة للتباين والتعارض، إضافة للإلحاح على أن كل نص خاضع للتأويل، وعرضة دائماً للتحويل أو التحريف، أي الخروج عن الدلالة، وانتهاك النص[4].

---

(١) د. محمد النويهي: نحو ثورة في الفكر الديني ص١٦٢.

(٢) علي حرب: نقد النص ص٨٧.

(٣) المصدر السابق ص٨٧.

(٤) انظر: علي حرب: التأويل والحقيقة ص٧، ود. محمد محمد يونس وماجد العلوي: القراءة الحداثية للنص عند علي حرب ص٦١١.

والنص القرآني عند عبد المجيد الشرفي «قابل نظرياً لعدد غير محدود من التأويلات»[١]. ويرجع ذلك لطبيعة هذا النص التي تستعمل الإشارة والإيحاء والرمز والمجاز مما يجعله «يحتمل نظرياً عدداً غير محدود من وجوه التأويل، التي هي ثمرة التفاعل الخصب بين النص وقرائه على اختلاف نفسياتهم وثقافاتهم وظروفهم»[٢]. لكن الذي حدث بالفعل هو أن ما يصفه الشرفي بالمؤسسة التي تحول إليها الإسلام، بعد موت الرسول ﷺ قد منعت من تعددية التأويل، وفرضت تسييج فهم النص، وإحاطته بجملة من الضوابط التي تضمن وحدة الشعائر والأحكام والمعتقدات[٣].

أما حسن حنفي، فقد جعل التأويل ضرورة للنص، كما أنه شامل لكل النصوص جليها وخفيها، والأخطر من ذلك كله وضعه معنى جديداً للتأويل يختلف حتى مع سائر الاتجاهات التأويلية القديمة من فلاسفة ومتكلمين، حيث يقول: «التأويل ضرورة للنص ولا يوجد نص إلا ويمكن تأويله من أجل إيجاد الواقع الخاص به. لا يعني التأويل هنا بالضرورة إخراج النص من معنى حقيقي إلى معنى مجازي لقرينة، بل هو وضع مضمون معاصر للنص، لأن النص قالب دون مضمون. التأويل هنا ضرورة اجتماعية من أجل تحويل الوحي إلى نظام بتغيير الواقع إلى واقع مثالي. حتى النصوص الجلية الواضحة التي لا تحتاج في فهمها إلى تأويل أو إلى سبب نزول بل إلى مجرد الحدس البسيط، حتى هذه النصوص لفهمها حدساً تحتاج إلى مضمون معاصر يكون أساس الحدس»[٤].

---

(١) عبد المجيد الشرفي: لبنات ص١١٤، وفي قراءة النص الديني ص١٢.
(٢) عبد المجيد الشرفي: لبنات ص١٤١
(٣) المصدر السابق ص١٤١.
(٤) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ١/ ٣٧٥.

وطالما أن القرآن نص لغوي عند نصر أبو زيد، فضلاً عن أنه يمثل نصاً محورياً في تاريخ الثقافة العربية، فالنتيجة المترتبة على ذلك هي «أن النص حين يكون محوراً لحضارة أو ثقافة، لا بد أن تتعدد تفسيراته وتأويلاته، ويخضع هذا التعدد التأويلي لمتغيرات عديدة متنوعة»[1].

وبالطبع فإن تلك التأويلات والقراءات التي يدعو هؤلاء العلمانيون لتطبيقها على النص القرآني هي من قبيل التأويلات المنفلتة من كل ضابط أو قيد، والتي ربما فاقت تأويلات الباطنية القدامى.

بل إن مصطلح التأويل نفسه قد تطور عن مفهومه القديم الذي شاع لدى المتكلمين والأصوليين والفرق القديمة، حيث لم يعد مجرد أداة لبيان المعنى، وصرف الألفاظ عن ظواهرها إلى معان أخرى لقرينة، بل تحول «من كونه مصطلحاً متداولاً في مباحث النصوص الدينية، إلى علم يبحث في آليات الفهم، بعد أن تعدى مرحلة النصوص الدينية، ليصبح علماً مستقلاً بذاته يبحث في كيفية الفهم، سواء في النصوص الدينية، أو الحقول الإنسانية كالتاريخ، والفلسفة، والنقد الأدبي، والإنثربولوجي وغيرها»[2].

وهكذا لم نعد نستغرب، حينما نرى شيئاً من مواصفات تلك القراءة التي يحلم بها العلمانيون، والتي تخلو من أية ضوابط أو قواعد علمية منهجية، وقد وصف أركون القراءة التي يحلم بها، فقال: «إنَّ القراءةَ التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرد والتسكع في كل الاتجاهات؛ إنَّها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها، سواء أكانت مسلمة أم غير مسلمة. أقصد قراءة تترك فيها الذات الحرية لنفسها ولديناميكيتها الخاصة في الربط بين الأفكار والتصورات، انطلاقاً من نصوص مختارة بحرية من

(١) نصر أبو زيد: مفهوم النص ص١١.

(٢) د. خالد السيف: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر ص٢٨.

كتاب طالما عاب عليه الباحثون فوضاه، ولكنها الفوضى التي تحبذ الحرية المتشردة من كل الاتجاهات»[1].

ويتبنى نصر أبو زيد مقولة لوي آلتوسير بأنه «لا توجد ثمة قراءة بريئة»[2]. أما علي حرب فيرى أن «القراءات المهمة للقرآن ليست هي التي تقول لنا ما أراد النص قوله، وإنما تكشف عما يسكت عنه النص، أو يستبعده، أو يتناساه، أي هي لا تفسر المراد، بقدر ما تكشف عن إرادة الحجب في الكلام»[3].

ومما سبق يتبين لنا بوضوح أن هذا التأويل العلماني المتطرف يتجاوز بمراحل التأويل الباطني القديم، ويفترق عنه، لأن أصحاب التأويلات الباطنية القديمة كانوا يؤكدون على سعيهم للوصول إلى حقيقة معنى النص، وحقيقة قصد الخطاب - وإن انحرفوا بتأويلاتهم الباطلة - لكنهم لم يكونوا يدعون بحال إلى القطيعة بين القارئ المؤول، ومصدر النص وصاحبه، أما هذا التأويل الحداثي، فهو لا يقصد الوصول إلى حقيقة مقاصد صاحب النص، وإنما إلى تحرير فهم القارئ تماماً، وإطلاق العنان له كي يفهم ما شاء دون اعتبار لقائل النص، ولا تقيد بما يقصده أو يريده من كلامه[4].

ويؤيد ذلك إيثار علماني - مثل علي حرب - لآلية التفكيك على آلية التأويل في قراءة النص الديني وغيره، انطلاقاً من كون التأويل يعني صرف اللفظ إلى احتمالاته، والمؤول يعترف بأهمية اللفظ، لأنه يحيل على مرجعه، مع الإقرار بأن هناك مرجعاً وراء هذا اللفظ، أما التفكيك فهو قائم على قطع الصلة بالمؤلف أو قائل النص تماماً،

---

(١) محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ص٧٦.

(٢) نصر أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص٢٢٨.

(٣) علي حرب: نقد النص ص٢٠، ٢١.

(٤) انظر: د. محمد عمارة: قراءة النص الديني ص١١، ١٢.

واستقلالية النص عن كل ما يحيط به، ومن ثم فلم يعد الأمر بحثاً عن المعنى المراد واحتمالات قائله، بل هو سعي للتحرر من إمبريالية المعنى، وعدم اهتمام بما يطرحه القول، بقدر ما يستبعده أو يتناساه، وعلى هذا النحو سيتعامل التفكيك مع النص بوصفه واقعة مستقلة، تمتلك حقيقتها، وتفرض نفسها[١].

ومن النتائج الأخرى التي ترتبت على عدم وجود معنى ثابت لآيات القرآن، وقابليتها للتأويل بمختلف أشكاله وألوانه: تلك الفكرة التي شاعت لدى الكثير من العلمانيين، والتي تزعم وجود إسلامات متعددة، وعدم وجود شيء واحد منضبط ثابت المعالم، ومحدد القسمات، يسمى بالإسلام هكذا على سبيل الإطلاق، ويمكن أن نقول إنه الإسلام الصحيح والحقيقي، ولا شك أن فكرة كهذه سوف تؤول بالضرورة إلى تمييع حقيقة الإسلام، وتفريغه من الثوابت، واعتباره مفهوماً سيالاً قابلاً للتشكل بكل صورة، ومتغيراً بحسب البلدان، والأزمان، والشعوب، والأعراق، والثقافات المختلفة.

ويندهش المتابع لكتابات هؤلاء العلمانيين من حالة التتابع، والتكرار، والإلحاح على تلك الفكرة، ومحاولة ترسيخها بكل وسيلة ممكنة، وتأليف سلاسل من الكتب للتدليل على صحتها.

ومن نماذج ذلك[٢]: جزم محمد أركون بأن هناك إسلامات بقدر ما هناك من مجتمعات مختلفة وأعراق ذات لغات مختلفة، ومن ثم فإن الإسلام «ليس موحداً ولا منسجماً، كما تدعى الخطابات الأيديولوجية من إسلامية وغير إسلامية، على العكس

---

(١) انظر: د. محمد محمد يونس وماجد العلوي: القراءة الحداثية للنص عند علي حرب ص٦٣٥.
(٢) انظر: عبد الولي الشلفي: القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي ص٢٩٥، وأحمد قوشتي: موقف الاتجاه الحداثي من الإمام الشافعي ص١٢٩، ومنصور أبو شافعي: التنوير بالتزوير ص٢٥.

إنه يتميز بالتنوع الشديد والتعقيد»[1]. ثم يضيف بأن من أهدافه وضع حد لتلك الفكرة، ومن ثم يقول: «إني أريد أن أضع حداً لهذا التعميم الأيديولوجي غير المقبول، فلا يمكن القول بأن الإسلام الأندونيسي هو ذاته الإسلام العربي، أو إن الإسلام العربي هو ذاته الإسلام الهندي.. فالإسلام عندما انزرع في كل بيئة اختلط بعاداتها وتقاليدها السابقة على الإسلام، وأثر عليها وتأثر بها»[2].

وعلى المنوال نفسه ذهب هاشم صالح إلى أن هناك «إسلامات بقدر ما هناك من أوساط مختلفة»[3]. وجزم عبد المجيد الشرفي أنه ليس «هناك إسلام واحد لا عبر الزمان ولا عبر المكان، رغم ما يربط بين أتباعه من خصائص تميزهم عن أتباع الديان الأخرى وعن غير المؤمنين»[4]. وبناء على ذلك فلا أحد «بإمكانه أن يدعي أن إسلامه أفضل من إسلام غيره، الإسلام دعوة إلى البشر، كي يحققوا منزلتهم الإنسانية على الوجه الأفضل، وكل يستجيب لهذه الدعوة بحسب ما تسمح به ظروفه الخاصة والعامة، وثقافته ومزاجه، وآفاقه الذهنية، ومصالحه المادية والمعنوية، والقضية كل القضية هي في مدى استجابة التأويل الذي يرتضيه كل مسلم وكل مجموعة وكل جيل لمقتضيات الحاضر»[5].

وما دام أنه لا يوجد إسلام واحد، فإن الشرفي ينكر بكل صراحة فكرة وجود ثوابت في دين الإسلام، اتفقت عليها الأمة كلها، ولا تقبل الخلاف أو الشقاق، بل إنه

---

(١) محمد أركون: نزعة الأنسنة ص٩.

(٢) المصدر السابق ص٩.

(٣) هاشم صالح: التعليق على كتاب محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي ص٢١.

(٤) عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ ص١٦.

(٥) المصدر السابق ص١٦، وانظر: د. محمد بن حجر القرني: موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام ص٤٢.

يفرغ الأديان جميعاً من وجود الثوابت، فيقول: «في الواقع لا يوجد في تاريخ الأديان عموماً أمر واحد يمكن أن يعتبر من الثوابت، فالدين في الأصل واحد، لكن التدين أي طريقة تبني ذلك الدين واتباعه، وتأويل نصوصه وتطبيقها، يختلف وقد اختلف بالفعل عبر التاريخ والجغرافيا، ولذلك فالحديث عن الثوابت هو حديث لا يرتقي إلى مفهوم المعرفة الحديثة، هو مفهوم أيديولوجي، ومفهوم غير علمي لأن هذه الثوابت وهمية»[1].

وفي اجترار آخر لهذه الفكرة، ذكر نصر أبو زيد أن «جوهر الإسلام ليس معطى ثابتاً، بل هو جوهر قابل دائماً للاستنباط وإعادة الاكتشاف، بحسب تطور الوعي الإنساني»[2]، وأما القول بأن هناك إسلاماً واحداً فهو - في رأيه - قول ينقضه تاريخ الإسلام ذاته، كما أنه يؤدي إلى الجمود، وسيطرة رجال الدين الذين يملكون هذا المعنى الواحد الثابت للإسلام، مما يؤكد أن الخطاب الديني ورجاله هم من أشاعوا فكرة وجود إسلام واحد ثابت المعنى[3].

وما دام النص مفتوحاً، ولا يوجد إسلام واحد محدد القسمات عند هؤلاء العلمانيين، فإن مآل ذلك - كما نبه طيب تيزيني - أن تكون «كل النصوص والقراءات - دون استثناء - التي أنتجت عبر الانتماء المعلن والمضمر للإسلام في تاريخ الإسلام، تمتلك شرعيتها النصية بقدر أو بآخر، وبدلالة أو بأخرى، ذلك لأن النص المذكور بما هو حمال أوجه يمثل إطاراً مفتوحاً، يسع الجميع ويحتملهم»[4].

---

(١) عبد المجيد الشرفي: مرجعيات الإسلام السياسي ص٨٧، ٨٨.
(٢) د. نصر أبو زيد: دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة ص٧٠.
(٣) د. نصر أبو زيد: نقد الخطاب الديني ص٧٩.
(٤) طيب تيزيني: الإسلام والعصر تحديات وآفاق ص١٢٢.

وثمة كتب ومؤلفات عدة كتبها مستشرقون وعرب تتبنى هذه الفكرة، وتتحدث عن الإسلام المتعدد بتعدد المضاف إليه، ومن تلك المؤلفات على سبيل المثال «في الإسلام الإيراني» لهنري كوربان، و«نحو إسلام أوربي» لأوليفيه روا، و«الإسلام الأسيوي» لآمال قرامي، و«الإسلام البدوي» لمحسن التليلي، و«إسلام الأكراد» لتهامي العبدولي، و«الإسلام الأسود» لمحمد شقرون، و«الإسلام السني» لبسام الجمل، و«الإسلام العربي» لعبد الله خلايفي، و«إسلام المتصوفة» لمحمد بن الطيب، و«إسلام الفلاسفة» لمنجي لسود، و«إسلام المجددين» لمحمد حمزة، و«الإسلام المصري» لمحمد الباز، و«الإسلام الشعبي» لزهية جوير.

ويلخص لنا صاحب أحد هذه الكتب موقف الاتجاه العلماني الحداثي من فكرة وجود إسلام واحد، وتتلخص في رفضهم «مقولة الإسلام الواحد، والينابيع الصافية للشريعة، لأنها رؤية أيديولوجية، لا يزال يقتات منها الفقهاء الذين فقدوا كل مصداقية في فهم واقع الحياة الراهنة... في مقابل ذلك يجسد الإسلام التجديدي دفاعاً عن حق الخلف في فهم الإسلام، وممارسة التأويل والاجتهاد في فهم الشريعة، وفق وضعيته التاريخية، ووفق أحلامه ورؤاه وانتكاساته وآلامه. إنه إسلام الضمير الفردي، لا إسلام الجماعة»[1].

وهكذا تكون المحصلة من هذه الحملة الماكرة، والمضللة، والممنهجة أن يصاب المسلم بحالة من التوهان والتشتت، والشك في كل شيء، وتجويز كل احتمال، وعدم القطع بعقيدة أو ثابت ما، وتحويل الإسلام إلى ما يشبه الفلكلور الشعبي، الذي يتغير بتغير البيئات والبلدان والعادات[2].

---

(١) محمد حمزة: إسلام المجددين ص٤٢، ٤٣.

(٢) انظر: أحمد قوشتي: موقف الاتجاه الحداثي من الإمام الشافعي ص١٣١.

ونختم الكلام عن هذا التناقض العلماني في تحويل النص القرآني إلى نص مفتوح سيال، ليس له معنى محدد، فضلاً عن قابليته لما لا يمكن حصره من التأويلات - بضرورة لفت الانتباه إلى أن هذا التأصيل، وإن تكرر لدى أكثرية العلمانيين فإنهم - وكما هي عادتهم المنهجية - سرعان ما كانوا يتعمدون تجاهله في سياق توظيفهم للنصوص التي توافق هواهم، وتخدمهم مشاريعهم الفكرية.

ونضرب مثالاً لذلك بطريقة تعامل نصر أبو زيد مع الآيات القرآنية التي تقرر مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة، مثل قوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٩٧]، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيراً﴾ [النساء: ١٢٤]، وقوله تعالى: ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَاباً مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ﴾ [آل عمران: ١٩٥].

فهذه الآيات في أصلها - وفقاً للتوجه العلماني المنحرف، ولآراء نصر أبو زيد نفسه - يفترض أن ينطبق عليها ما ينطبق على نصوص القرآن من كونها تاريخية، وقابلة لتأويلات عديدة، ومفتوحة المعاني على مصراعيها.

لكن المدهش أن نصر أبو زيد أعرض عن ذلك كله، ورأى أنها لا تحتمل تأويلاً يتجاوز دلالاتها المباشرة فقال: «بتتبع النصوص الدينية المتعلقة بقضايا المرأة في القرآن الكريم خاصة، يمكن لنا القول إن المساواة بين الرجل والمرأة تمثل مقصداً من مقاصد الخطاب القرآني، والنصوص الواردة بهذا الشأن لا تحتمل تأويلاً، يتجاوز

دلالاتها المباشرة»[1].

ومن الأمثلة الأخرى أن سيد القمني حينما عرض للكلام عن تاريخية القرآن الكريم، اختلق دعوى عريضة لا دليل عليها، فضلاً عن مخالفتها للموقف العلماني من قابلية النصوص القرآنية جميعاً للتأويل، فقال عن تاريخية القرآن: «تلك التاريخية التي أكدتها نصوص القرآن الكريم ذاتها بما لا يحتمل لبساً أو تأويلاً»[2].

وهكذا تكون الآيات الموافقة للهوى العلماني نصوصاً غير قابلة للتأويل، وأما ما يخالف هواهم فهو نصوص تاريخية بشرية، متعددة الأفهام، ومفتوحة المعاني، ولا يستطيع أحد أن يدعي أن لها معنى محدداً قاطعاً.

خامساً: تتابعت دعوات العلمانيين والحداثيين للتخلص من المنظومة العلمية، والمنهجية الإسلامية التراثية بفروعها المختلفة، ولا سيما في مجال علوم التأصيل والتقعيد، كأصول الفقه، ومصطلح الحديث، وعلوم القرآن وما أشبه ذلك، باعتبار أن هذه المنظومة كانت صالحة لزمانها، ومناسبة لأبناء عصرها، لكنها لم تعد صالحة في زماننا هذا.

ووجه التناقض هنا: هو حالة الانتقائية المعيبة في التعامل مع تلك المنظومة، فرغم الدعوة الحثيثة للتخلص منها، فإن هؤلاء العلمانيين يتمسكون بعدد من علومها، ويعولون على ما يرونه مفيداً في تحقيق أهدافهم، ومن ذلك باب أسباب النزول والذي يعتبر مبحثاً أصيلاً، وباباً لا غنى عنه، يتصل بأكثر من علم من العلوم الإسلامية الأصيلة، كعلوم القرآن، وأصول الفقه، ومصطلح الحديث.

---

(١) نصر أبو زيد: دوائر الخوف ص٢٠٧.

(٢) سيد القمني: رب الزمان ص٢٢٨.

وثمة شواهد كثيرة من دعوات هؤلاء الحداثيين للتخلص من المنظومة الأصولية والمنهجية عند المتقدمين، والدعوة إلى استبدالها بمنظومة أخرى، تحقق أهدافهم المرجوة في ترسيخ قيم العلمنة والحداثة في المجتمعات العربية والإسلامية، إدراكاً منهم بأن تطويع الشريعة الإسلامية وأحكامها لتتلاءم مع المفاهيم العصرية السائدة لا يمكن أن يحظى بالقبول إلا بعد هدم المنظومة الأصيلة التي تقف عقبة في وجه التوجه العلماني، ثم الإتيان بقواعد وأصول جديدة، يرتكزون عليها لتمرير مشاريعهم[(١)].

ومن الملاحظ أن دعوات التجديد الحداثي للمنظومة الأصولية طالت - تقريباً - كل مسائل أصول الفقه الأساسية، فحجية السنة صارت موضع شك وإشكال، والإجماع ليس مصدراً من مصادر التشريع، والقياس قلب رأساً على عقب، وتم التحلل من شروطه وضوابطه المعروفة، ومجالات الاجتهاد صارت مطلقة السراح، ويمكن أن تشمل كل مجال عقدياً كان أو فقهياً، ومن الجائز تقديم المصلحة على النص، وتغليب مقاصد الشرع على النصوص الجزئية، وتخصيص عموم الأدلة بحجج شتى، كأسباب النزول والتاريخية وغير ذلك، بل إن الأحكام التكليفية الخمسة صار من الممكن إعادة النظر فيها، وكذلك إعادة ترتيب مصادر التشريع، فبدلاً من البدء بالكتاب فالسنة فالإجماع فالقياس، يصير البدء أولاً بالعقل فالقياس فالإجماع فالسنة[(٢)].

---

(١) انظر: د. عدنان أمامة: التجديد في الفكر الإسلامي ص٤٣١.

(٢) انظر: د. حسن حنفي: من النص إلى الواقع ٢/ ١٠٣، وعبد المجيد الشرفي: مرجعيات الإسلام السياسي ص٣٣، وانظر في نقد ذلك: د. صالح الدميجي: موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين ص٥٠٦، ٥٢٤، ٥٥٧، ٥٨٧، ود. عدنان أمامة: التجديد في الفكر الإسلامي ص٤٤٠، ٤٤٤، ٤٥٨، ود. هزاع الغامدي: محاولات التجديد في أصول الفقه ٢/ ٨٤١، وبحثنا: موقف الاتجاه الحداثي من الإمام الشافعي ص١٣٢.

ومن نماذج الدعوات العلمانية للتخلص من المنظومة الأصولية القديمة، ما ذكره عبد المجيد الشرفي من أن تلك المنظومة كانت «صالحة ما كانت الظروف التاريخية مشابهة لظروفه، إلا أن تغير هذه الظروف تغيراً جذرياً تحت وطأة الثورات الصناعية والتقنية والإعلامية، وما يشهده العالم من تحولات في أنماط المعيشة، وفي القيم الاجتماعية، وفي الوسائل المعرفية، كل ذلك يحتم إعادة النظر في تلك المنظومة ونقدها»[1]، ونتيجة لذلك، فلا بد من «إعادة النظر في المنظومة الأصولية الموروثة عن الشافعي، ونزع القداسة المحيطة بها، فهي ليست أولاً وأخيراً سوى منظومة بشرية يحق لنا نقدها، والإتيان ببديل لها»[2].

وقد اعتبر حسن حنفي تجديد المنظومة الأصولية واحداً من محاور مشروعه الفكري «التراث والتجديد» داعياً لإعادة بناء علم أصول الفقه التقليدي تحت اسم جديد «من النص إلى الواقع»[3]، وهو الاسم نفسه الذي اختاره حسن حنفي لكتاب أصدره في مجلدين كبيرين، كذلك ألف محمد شحرور كتابه «نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي» وملأه بآراء في غاية الغرابة والمخالفة لما استقرت عليه مدارس الفقه الإسلامي بشتى توجهاتها، كما أبان هذا الكتاب عن فقر مؤلفه الواضح في المعرفة بعلم أصول الفقه، وكتب أعلامه المشاهير، والقضايا الأساسية التي عالجها[4].

ورغم إعجاب العلمانيين بفكرة المقاصد، وإشادتهم المتواصلة بها، وتفضيلها على منظومة أصول الفقه التي يصفونها بالتقليدية[5]، لما تتيحه لهم من عدم التقيد

---

(١) عبد المجيد الشرفي: لبنات ص١٤٣.

(٢) المصدر السابق ص١٦٢.

(٣) انظر: د. حسن حنفي: التراث والتجديد ص١٧٨.

(٤) انظر: أحمد قوشتي: موقف الاتجاه الحداثي من الإمام الشافعي ص٥٩، ٦٠.

(٥) انظر نماذج من ذلك عند: محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي ص١٧٠، ومحمد عابد الجابري: بنية العقل العربي ص٥٣٨، ونصر أبو زيد: الخطاب والتأويل ص٢٠١، ٢٠٢، ودوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة ص٩٦.

بالنصوص الجزئية، والتملص من الأحكام الشرعية، بحجة تقديم المقاصد عليها - إلا أنهم مع هذا الإعجاب كانوا يدركون أن فكرة المقاصد ليست كافية لتلبية حاجاتهم، ولا بد من تجاوزها لمرحلة أكثر تطوراً، وقد أشار نصر أبو زيد لذلك صراحة، حيث رأى أن مشروع الإصلاح الديني يجب أن يتجاوز الوقوف عند عقلانية التراث، وعند المقاصد الكلية التي استنبطها الإمام الشاطبي، ولا بد من «تأسيس عقلانية متجاوزة لتلك العقلانية التراثية من جهة، كما تستلزم تأسيس مقاصد على أساس قراءة اجتهادية معاصرة للنصوص الدينية من جهة أخرى»[(١)].

وعلى المنوال نفسه خلص عبد الجواد يس إلى أن «نظرية الشاطبي تظل في النهاية نظرية تفسيرية، أعني تؤدي إلى تبرير الشريعة التفصيلية، كما هي عليه، وإن بآليات فوق شافعية، ولكنها غير كافية لمواجهة شافية مع مشكل التطور»[(٢)].

ولا يقتصر الطعن على المنظومة الأصولية وحدها، بل يتسع الأمر ليشمل - تقريباً - سائر العلوم الإسلامية الأصيلة - التي وصلتنا عبر القرون، وطريقة العلماء المتقدمين في التصنيف.

فمنهج المحدثين، والمنهج النقلي عموماً غير مرض عند عبد المجيد الشرفي[(٣)]، وهو يطلق حكماً في غاية الخطورة بحق الإسناد كوسيلة للتثبت من الأخبار الماضية فيقول: «ولن تجد اليوم مؤرخاً جديراً بهذا اللقب يثق في الأسانيد مهما أسبغ على رجالها من صفات الصدق والورع والكفاءة والنزاهة، أو يولي الإسناد قيمة ما في تلمسه لمجريات الأمور الماضية، أو الراهنة»[(٤)].

(١) انظر: نصر أبو زيد: التقديم لمقال أحمد أمين في الثناء على الاجتهاد ص١٠٠.
(٢) عبد الجواد يس: الدين والتدين ص٣٣١.
(٣) انظر: عبد المجيد الشرفي وآخرون: في قراءة النص الديني ص١٨.
(٤) عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ ص١٣٧.

أما حسن حنفي فموقفه من النقل أشد خطورة وفجاجة، حيث يقول حرفياً: «النقل وحده لا يثبت شيئا. وقال الله وقال الرسول لا يعتبر حجة»[1]. والنقل في كل أحواله لا يؤدي إلا إلى الظن «ولو تضافرت كل الحجج النقلية على شيء فإنه يظل ظنيناً، ولا يتحول إلى يقين إلا بحجة عقلية، فكل من بدأ يقول: قال الله وقال الرسول، فإنه لا يبغى مصلحة الناس، في حين أن كل من تحدث حديث العقل وأعطى إحصاء للواقع فإنه يدافع عن مصلحة الناس»[2].

وينتقد الشرفي «طريقة التأليف والتصنيف عند القدماء، تلك الطريقة التي تؤدي إلى الإشباع النفسي على حساب الإقناع العقلي بالحجج والبراهين، وحتى إذا ما خطر للقارئ إشكال ناتج عن المادة المعروضة، فهو مدعو صراحة إلى التسليم والتفويض»[3].

والعقل العربي الإسلامي - في رأي نصر أبو زيد - ظل يعتمد سلطة النصوص منذ أن تمت صياغة الذاكرة في عصر التدوين طبقاً لآليات الاسترجاع والترديد، وتم تهميش الاتجاهات العقلية، ولمواجهة ذلك كله يرى أبو زيد أنه «قد آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر - لا من سلطة النصوص وحدها - بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا. علينا أن نقوم بهذا الآن وفوراً، قبل أن يجرفنا الطوفان»[4].

وتصل المبالغة الممجوجة، والمتجاوزة لكل حد معقول عند جمال البنا إلى الادعاء بأن ثورة المعرفة جعلت كل ما قدمه السلف ساذجاً وطفولياً ومتخلفاً، لا يغني شيئاً أمام

---

(١) د. حسن حنفي: بحوث في علوم أصول الدين أصول الفقه العقل والنقل ضمن موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، المجلد الثاني ص١٢٥.

(٢) حسن حنفي: اليمين واليسار في الفكر الديني ص١٨.

(٣) عبد المجيد الشرفي وآخرون: في قراءة النص الديني ص١٨.

(٤) نصر أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية ص١٩٠.

التقدم الحديث، وقد صار بوسعنا أن نقول إننا أعلم وأفضل من الشافعي وأحمد بن حنبل!! لأن تقدم وسائل البحث ووصولها إلى درجة لم يكن يحلم بها الأسلاف، جعلنا أقدر منهم على البحث والدرس «وقد كانوا يتحدوننا في القديم: هل أنتم أفضل من أحمد بن حنبل؟ هل أنتم أعلم من الشافعي، وكنا نسكت عليهم، وقد آن الآوان لنقول لهم بلى، إن لدينا علمهم ولدينا علم آخر، ووسائل ما كانوا ليحلمون بها»[1].

ويواصل جمال البنا دعاويه الفارغة بانتقاد منظومة العلوم الإسلامية بصفة عامة، زاعماً أنها ابتعدت عن قيم قرآنية وسوابق نبوية، وأفقدت النصوص القرآنية مضمونها الثوري، خاصة أن المعالجة كانت أشبه بتقطيع أوصال الإسلام، ومعالجة كل جزء على حدة[2]، وفيما يتعلق بعلوم القرآن على وجه الخصوص، فإن البنا يرى أن هذا العلم دخيل على العلوم الشرعية، لأنه تكون من علوم أفرزتها حاجة من يسميهم بالأفواج الوافدة على الإسلام، والذين لم تكن لهم معرفة بالعربية، وما زالوا يحملون معهم بقايا معتقداتهم القديمة، مما فتح الباب أمام ما أطلق عليه علوم القرآن[3]، وما اشتمل عليه من قواعد تم الافتئات بها على القرآن، مثل النسخ، أو أسباب النزول، وهي تكاد أن تكون لحمة التفسير وسداه[4]، وفي نهاية المطاف يدعو الرجل للتخلص من تفاسير السابقين كلها، كمقدمة لتحقيق ما يسميه بتثوير القرآن، والذي لا يمكن أن ينجح إلا إذا تم استبعاد سائر التفاسير التي اعتمدتها الأجيال كأداة لفهم القرآن، بينما كانت في الحقيقة حجاباً بينهم، وبين الاقتراب المباشر من القرآن[5].

(١) جمال البنا: تجديد الإسلام ص٣٩٩.

(٢) تثوير القرآن ص٥٢.

(٣) انظر: د. كفاح كامل: التوظيف الحداثي لآيات المرأة وإشكالياته، جمال البنا نموذجاً ص٢٢٩.

(٤) جمال البنا: تفسير القرآن بين القدامى والمحدثين ص٢٢٩، وانظر: قطب الريسوني: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر ص١٣٧.

(٥) جمال البنا: تثوير الإسلام ص١٣٥، ١٣٦.

ولست أدري: إذا تخلصنا من كتب التفاسير جميعها، وكتب علوم القرآن كلها - مثلما يدعو جمال البنا - فمن أين إذن تستقى أسباب النزول، التي بذل العلمانيون كل تلك الجهود لتوظيفها، والتعويل عليها؟

وبطبيعة الحال، فقد امتدت دعوات التخلص من المنظومة القديمة، واللجوء إلى منهجيات حديثة إلى مبحث أسباب النزول نفسها، حيث رحب أحد العلمانيين وهو بسام الجمل بتلك المقاربات النقدية، التي قدمها دارسون معاصرون، وساعدت «بشكل أو آخر على الانعتاق من سلطان القراءة التمجيدية، المكرسة لثبات المعرفة، والمكتفية باجترار أقوال القدامى في أسباب النزول، لذلك فإن علم أسباب النزول - كما يقول كمال عمران - يستوجب دراسات خاضعة للعلوم الإنسانية، كعلم التاريخ، وعلم النفس، وعلم الإناسة»[1].

ولا يقتصر الأمر على أسباب النزول فحسب، بل يشمل سائر مباحث علوم القرآن، والتي تحتاج إلى مراجعة نقدية في ضوء المناهج الحديثة، وقد أشار الجمل إلى أن رسالته كانت مساهمة في هذا الأمر «وحافزاً على مراجعة سائر علوم القرآن مراجعة نقدية تفهمية، في ضوء مكاسب المناهج الحديثة، فلئن اكتفينا في هذا البحث بدراسة أثر أسباب النزول في بعض تلك العلوم، فإننا ننشد إعادة قراءتها وفق رؤية جديدة»[2].

سادساً: اتسم تناول العلمانيين لباب أسباب النزول بسمات عدة، لعل من أبرزها الانتقائية الواضحة، والتحكم بلا دليل، واتباع الهوى، وعدم وجود منهجية علمية محددة، سواء في الترجيح، أو الاختيار، أو القبول والرد.

---

(١) بسام الجمل: أسباب النزول ص٣٥.

(٢) المصدر السابق ص٤٤٥.

ونعني بذلك أننا لا نجد معايير منضبطة فيما يقبله العلمانيون من أسباب النزول، وفيما يردونه أو يعرضون عنه، والغالب أنهم يقبلون ما يوافق هواهم، ويخدم التوظيف الذي يريدونه من آية بعينها، ثم هم يرفضون ما لا يخدم أهدافهم، وإن كان أصح وأصرح مما قبلوه وعولوا عليه.

وقد وقع العلمانيون فيما اتهموا به العلماء المتقدمين من اتخاذ أسباب النزول ذريعة لتبرير آرائهم، حتى لو وصل الأمر لدرجة الوضع والاختلاق، والاعتماد على الموضوعات والضعاف من المرويات.

وإذا استعرضنا نماذج من هذا التعامل الانتقائي العلماني، فسوف نجد مثلاً أنهم يعرضون عن أسباب نزول صحيحة وواضحة، إذا لم توافق هواهم، ومن أمثلة ذلك أنه على الرغم من ورود سبب صريح لنزول أوائل سورة اقرأ وهو حديث مجيء جبريل عليه السلام للنبي ﷺ[1] في غار حراء، لكن نفراً من العلمانيين رفضوا هذا الحديث، وطعنوا في صحته، لأنه يهدم عدداً من أصولهم، كفكرة الوحي النفسي، وأن ألفاظ القرآن من عند الرسول ﷺ.

---

(١) وهو ما رواه البخاري (٣) ومسلم (١٦٠) عن عائشة رضي الله عنها قالت: «أَوَّلُ مَا بُدِئَ بِهِ رَسُولُ اللهِ ﷺ مِنَ الْوَحْيِ الرُّؤْيَا الصَّالِحَةُ فِي النَّوْمِ، فَكَانَ لَا يَرَى رُؤْيَا إِلَّا جَاءَتْ مِثْلَ فَلَقِ الصُّبْحِ، ثُمَّ حُبِّبَ إِلَيْهِ الْخَلَاءُ، وَكَانَ يَخْلُو بِغَارِ حِرَاءٍ، فَيَتَحَنَّثُ فِيهِ وَهُوَ التَّعَبُّدُ اللَّيَالِيَ ذَوَاتِ الْعَدَدِ قَبْلَ أَنْ يَنْزِعَ إلى أَهْلِهِ، وَيَتَزَوَّدُ لِذَلِكَ، ثُمَّ يَرْجِعُ إلى خَدِيجَةَ فَيَتَزَوَّدُ لِمِثْلِهَا، حَتَّى جَاءَهُ الْحَقُّ وَهُوَ فِي غَارِ حِرَاءٍ، فَجَاءَهُ الْمَلَكُ فَقَالَ: اقْرَأْ، قَالَ: مَا أَنَا بِقَارِئٍ. قَالَ: فَأَخَذَنِي فَغَطَّنِي حَتَّى بَلَغَ مِنِّي الْجَهْدُ، ثُمَّ أَرْسَلَنِي فَقَالَ: اقْرَأْ، قُلْتُ مَا أَنَا بِقَارِئٍ، فَأَخَذَنِي فَغَطَّنِي الثَّانِيَةَ حَتَّى بَلَغَ مِنِّي الْجَهْدُ، ثُمَّ أَرْسَلَنِي فَقَالَ: اقْرَأْ، فَقُلْتُ مَا أَنَا بِقَارِئٍ، فَأَخَذَنِي فَغَطَّنِي الثَّالِثَةَ، ثُمَّ أَرْسَلَنِي فَقَالَ: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ الإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ﴾ [العلق: ١ - ٣] فَرَجَعَ بِهَا رَسُولُ اللهِ ﷺ يَرْجُفُ فُؤَادُهُ، فَدَخَلَ عَلَى خَدِيجَةَ بِنْتِ خُوَيْلِدٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا فَقَالَ: زَمِّلُونِي زَمِّلُونِي فَزَمَّلُوهُ حَتَّى ذَهَبَ عَنْهُ الرَّوْعُ، فَقَالَ لِخَدِيجَةَ وَأَخْبَرَهَا الْخَبَرَ: لَقَدْ خَشِيتُ عَلَى نَفْسِي فَقَالَتْ خَدِيجَةُ: كَلَّا وَاللهِ مَا يُخْزِيكَ اللهُ أَبَداً، إِنَّكَ لَتَصِلُ الرَّحِمَ، وَتَحْمِلُ الْكَلَّ، وَتَكْسِبُ الْمَعْدُومَ، وَتَقْرِي الضَّيْفَ، وَتُعِينُ عَلَى نَوَائِبِ الْحَقِّ».

وإذا فتشنا عن سبب ردهم لحديث بدء الوحي، فلن نجد أي نقد علمي، حديثي، أو تاريخي، أو عقدي، وإنما تخرصات وأهواء، خالية من أي حجة أو دليل.

ومن العلمانيين الذين ردوا قصة مجيء الوحي إلى النبي ﷺ في غار حراء[١]: هشام جعيط، والذي حكم عليها بأنها «اختلاق بحت، لكنها ترمز بشكل مسرحي إلى أمور جدية هامة، وتعكس آراء وتصورات ظهرت فيما بعد في الضمير الإسلامي»[٢]. وهذه القصة في رأيه أيضاً «ليست مختلقة فقط، بل هي سخيفة لم تع شيئاً من الأمور»[٣].

وأما الصادق نيهوم، فقد وصفها «بالقصة المزورة»[٤] والتي كانت «مجرد محاولة جاءت في وقت لاحق، لتمرير الفكرة بأن الرسول محمد كان أمياً، بمعنى أنه لم يكن يعرف القراءة»[٥].

وفي الوقت ذاته الذي ترك فيه نفر من العلمانيين أسباب النزول الصحيحة، التي لا توافق هواهم، فسوف نجد أن بعضهم لم يجد أدنى غضاضة من الاحتجاج بما لا يصح بحال، بل لا مانع - لخدمة هدفه - أن يحتج بالخرافات والأساطير والمخاريق والمشعبذات، وقد صرح خليل عبد الكريم بتبنيه لهذا المنهج في مقدمة كتابه الغث والمليء بالأباطيل والمغالطات «فترة التكوين في حياة الصادق الأمين»[٦].

ومن نماذج الأحاديث المنكرة قصة الغرانيق، والتي ورد في بعض الروايات أنها

---

(١) انظر: د. أحمد الفاضل: الاتجاه العلماني في علوم القرآن ص١٥٣، ود. الحارث فخري: الحداثة وموقفها من السنة ص١٣٢.

(٢) هشام جعيط: الوحي والقرآن والنبوة ص٣٩.

(٣) المصدر السابق ص٦٦.

(٤) الصادق النيهوم: إسلام ضد الإسلام، شريعة من ورق ص٢٢.

(٥) المصدر السابق ص٢٣.

(٦) انظر: خليل عبد الكريم: فترة التكوين في حياة الصادق الأمين ص١٩ - ٢٢.

كانت سبب نزول قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّى ﴿١٩﴾ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَى ﴿٢٠﴾ أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَى﴾ [النجم: ١٩ - ٢١] . وقد احتج طيب تيزيني بتلك القصة التي لا تصح سنداً ومتناً[١] على أن إبليس غدا الخصم المباشر العنيد للنبي ودعوته،، زاعماً أنه لما «كان محمد - ﷺ[٢] - بشراً ونبياً، فقد كان وارداً جداً أن يكون هدفاً أساسياً لإغوائه، ولمحاولة خلط الحق بالباطل أمامه، وأمام تابعيه وهذا ما حدث»[٣].

وثمة وجه آخر من أوجه الإشكالات المنهجية والتناقضات التي وقع فيها العلمانيون في تعاملهم التطبيقي مع أسباب النزول، يجدر بنا أن ننبه إليه، وهو أن آحاد أسباب النزول وتفاصيلها ليست من الأمور المقطوع بها أو المتفق عليها، بل هي مما قد يختلف فيه من عدة جهات، فتارة يقع الخلاف من جهة التصحيح أو التضعيف لرواية ما، تفيد بأن حادثة معينة هي سبب نزول آية من الآيات، وتارة يقع الخلاف من جهة أن للآية الواحدة أكثر من سبب، ويحتاج الأمر للترجيح بينها بقواعد الترجيح المختلفة.

وقد ذكر أهل العلم الكثير من القواعد والضوابط للترجيح بين الروايات الموهمة للتعارض في باب أسباب النزول[٤]، وأظن أننا نستطيع القول بكل ثقة إن العلمانيين

(١) انظر في النقد الحديثي لتلك القصة: كتاب الشيخ الألباني: نصب المجانيق لنسف قصة الغرانيق، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦م، وكتاب علي بن حسن الحلبي: دلائل التحقيق لإبطال قصة الغرانيق، رواية ودراية، مكتبة الصحابة، جدة، مكتبة التابعين، القاهرة، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

(٢) أضفت الصلاة على النبي ﷺ لنص كلام تيزيني، وإلا فإن العادة المطردة لجل هؤلاء العلمانيين أن يذكروا اسم النبي ﷺ مجرداً من وصف النبوة والرسالة، وخلوا من الصلاة والسلام عليه بأبي هو وأمي.

(٣) طيب تيزيني: النص القرآني ص٢٩٢.

(٤) انظر: المحرر في أسباب نزول القرآن ١/ ١٦٠، ود. عماد الدين الرشيد: أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص ص١٦٢.

من أبعد الناس عن المعرفة بقواعد التصحيح والتضعيف، المبنية على علم الحديث، وقواعد الترجيح بين المرويات المختلفة، ثم هم من أقل الناس موضوعية وإنصافاً، واطراداً في المنهجية العلمية الواجب سلوكها في تلك المسائل.

ومما يدل على ذلك هروب حسن حنفي من قضية الترجيح بين الروايات المتعارضة باللجوء إلى ما يصفه بالتعميم فوق الحدثين، حيث أشار إلى إحدى صور أسباب النزول، وهي أن تكون حادثتان سبباً في آية واحدة، وهنا يكون الخلاف راجعاً للرواية، وهذه الصورة في رأيه «هي في الأصل حادثة واحدة، ولكن باختلاف أشخاصها، طبقاً للمنافسة بين الأشخاص، وأهميتها في تكوين الموقع الحدثي، وإذا كان الخلاف فعلياً جوهرياً يتجاوز اختلاف الأشخاص، فإن الروايتين لا يمكن الترجيح بينهما، نظراً لأن القدماء لم يستطيعوا ذلك، وهم أهل الرواية والحديث، والتعارض والترجيح، وميزان الرجال»[1].

وإذا كان القدماء غير قادرين على الترجيح، فما الحل في رأي حسن حنفي؟ نلاحظ أنه يطرح جواباً غير منضبط بحال، ولا يقدم أي مخرج علمي، حيث يقول: «أما نحن، فإن التعميم فوق الحدثين يعطينا الدلالة المستقلة عن خصوصية الحدثين، بحيث يمكن أن تصح في كلتا الحالتين، وأسباب النزول نفسها تسمح بهذه الحركة بين العموم والخصوص، فأحياناً تكون معينة بأشخاصها، ومجموعاتها، وأسمائها، ودياناتها، وأحياناً تكون عامة، بنفر أو مجموعة، أو شخص»[2].

وأما نصر أبو زيد فقد طوَّح بقواعد الترجيح التي ذكرها أهل العلم المتقدمون، منتقداً إياها، وزاعماً أنه يمكن ابتكار قواعد جديدة للترجيح فقال: «إن منهج القدماء

---

(١) حسن حنفي: هموم الفكر والوطن ١/ ٢١.

(٢) المصدر السابق ١/ ٢١.

في الترجيح بين الروايات من الصعب أن يؤدي بنا إلى تحقيق سبب النزول على سبيل القطع، وتظل معرفة أسباب النزول مسألة اجتهادية، وعلى ذلك لا بد أن يتمتع الباحث المعاصر بحق الاجتهاد، والترجيح بين الروايات المختلفة بطرائق أكثر أهمية، وذلك استناداً إلى مجمل العناصر والدوال الخارجية، والداخلية المكونة للنص»[1].

وإذا كان منهج القدماء في الترجيح منهجاً غير مجد في رأي نصر أبو زيد، فإن منهجه المقترح لا يحتاج لعنصر خارجي من روايات ومنقولات، وإنما يقوم على تحليل السياق اللغوي الداخلي في حال اختلاف الروايات، أو تعارضها في تحديد سبب نزول نص بعينه[2]، والأساس الذي يقوم عليه هذا المنهج هو أن أسباب النزول يمكن الوصول إليها من خارج النص، كما يمكن الوصول إليها من داخل النص عبر وسائل عدة؛ لأن «أسباب النزول ليست سوى السياق الاجتماعي للنصوص، وهذه الأسباب كما يمكن الوصول إليها من خارج النص، يمكن كذلك الوصول إليها من داخل النص، سواء في بنيته الخاصة، أو في علاقته بالأجزاء الأخرى من النص العام»[3].

وقد انتقد أبو زيد منهج القدماء في الترجيح، زاعماً أنهم وقعوا في معضلة حينما «لم يجدوا وسيلة للوصول لأسباب النزول إلا الاستناد إلى الواقع الخارجي، والترجيح بين المرويات، ولم ينتبهوا إلى أن في النص دائماً دوال يمكن أن يكشف تحليلها عما هو خارج النص، ومن ثم يمكن اكتشاف أسباب النزول من داخل النص، كما يمكن اكتشاف دلالة النص بمعرفة سياقه الخارجي.... لقد كان منهج القدماء إما

---

(١) نصر أبو زيد: مفهوم النص ص١٢٥، ١٢٦.

(٢) انظر: نصر أبو زيد: النص السلطة الحقيقة ص١٣٠.

(٣) نصر أبو زيد: مفهوم النص ص١٢٦.

إغفال الداخل تماماً، بالترجيح بين الروايات فقط، أو إغفال الخارج تماماً، بالاعتماد على تحليل شكلي للغة النص»[1].

وإذا بحثنا عن تطبيقات هذا المنهج الذي يقترحه أبو زيد بديلاً عن منهج القدماء، فلن نجد أي معالم حقيقية، ولا تطبيقات عملية، وإنما مجرد تهويمات ودعاوى مرسلة، ويؤيد ذلك أننا لم نر نماذج منضبطة لاكتشاف أسباب النزول من داخل النص بعيداً عن نقل الروايات.

ولعل من المضحك حقاً أن يقع بعض العلمانيين - في سبيل تقرير قول مغلوط له - في أخطاء فجة، تنم عن جهل فادح بما يمكن اعتباره من البدهيات المعروفة لكل دارس للتفسير وعلوم القرآن، وهي قضية المكي والمدني من القرآن، والتي لها ارتباط وثيق لا يخفى بأسباب النزول، كما أن العلمانيين كثيراً ما دندنوا حول تلك القضية، لتوظيفها في الأغراض نفسها التي وظفوا فيها مبحث أسباب النزول والناسخ والمنسوخ.

ونضرب مثلاً لذلك بما وقع من الجهل - وربما التجاهل المتعمد - من قبل سيد القمني حول مدنية بعض سور القرآن، التي لم يختلف قط في مدنيتها مثل: سور البقرة، وآل عمران، والمائدة، وقد جاء ذلك في سياق تأسيسه لفكرة متهافتة باطلة - بل لا شك في الحكم بكفرها، ومصادمتها لثوابت الدين والملة - وهي أن رسالة النبي ﷺ ودعوته ليست سوى سعي من الحزب الهاشمي - وعلى رأسه عبد المطلب جد رسول الله ﷺ- لإقامة دولة لهم في جزيرة العرب، حيث «استطاع أن يقرأ الظروف الموضوعية لمدينة مكة بوجه خاص، وأن يخرج من قراءته برؤية واضحة، هي إمكان

(١) نصر أبو زيد: مفهوم النص ص١٢٦.

قيام وحدة سياسية بين عرب الجزيرة، تكون نواتها ومركزها مكة تحديداً، برغم واقع الجزيرة المتشرذم آنذاك... لكن العجيب فعلاً ألا يمضي من السنين غير قليل، حتى تقوم في جزيرة العرب دولة واحدة، بل دولة قوية ومقتدرة، تطوي تحت جناحها وفي زمن قياسي ممالك الروم والعجم، بعد أن أعلن حفيد عبد المطلب بن هاشم محمد بن عبد الله ﷺ أنه النبي المنتظر».

ولن نطيل هنا في رد هذه الفرية المنكرة، فقد تكفلت بطرف من ذلك بعض الدراسات[1]، لكن ما يعنينا هنا، أن هذا الأفاك الأثيم في سياق محاولة إثبات تدرج الرسول ﷺ في استمالة أهل مكة، كي يستجيبوا لدعوته تلك لتأسيس الدولة الهاشمية، قد حاول إغراءهم ببيان تسامحه مع أديانهم، ومعتقداتهم في مراحل دعوته الأولى، حتى إذا تبين له عنادهم صرح بكفرهم، وبطلان ما عليه من معتقدات.

ومن الأدلة التي ساقها القمني[2] على ذلك التسامح المزعوم: قوله تعالى: ﴿**لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾ [البقرة: ٢٥٦]، وقوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ**﴾ [البقرة: ٦٢]، وقوله تعالى لعيسى ابن مريم: ﴿**وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ**﴾ [آل عمران: ٥٥]، وقوله تعالى عن أهل الكتاب: ﴿**وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَاةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ**﴾ [المائدة: ٤٣].

---

(١) انظر: منصور أبو شافعي: التنوير بالتزوير ص٥٥.

(٢) انظر: سيد القمني: مجلة مصرية العدد التاسع أكتوبر ١٩٨٦ ص١٨، ١٩، نقلًا عن منصور أبو شافعي: التنوير بالتزوير ص٨٨، ويبدو أن القمني قد انتبه، أو نبهه بعضهم لهذا الجهل الفادح، فعدل عن الاستشهاد بتلك الآيات في طبعة الكتاب اللاحقة طبعة مكتبة مدبولي ص١٣٣، وهي الطبعة التي وقفت عليها، لكن بقي أصل الفكرة دون تغيير يذكر.

ولعله لا يخفى على أي طالب علم مبتدئ، أن تلك الآيات جميعاً من سور مدنية - وهي البقرة وآل عمران والمائدة - نزلت بعد هجرته ﷺ من مكة إلى المدينة، لكن هكذا يفعل الجهل والهوى وسوء النية بأصحابه، وقد واصل القمني هذيانه، فأشار إلى أن النبي ﷺ نقل «توجهه الإستراتيجي من دفع الأمر لصالح الطبقة التاجرة إلى وجهة أخرى مرحلية، تحول بموجبها نحو المستضعفين والمعدمين والعبيد، وبجانب هذا انقلب على قاعدة حرية الاعتقاد التي سنها الملأ، لينزع عنهم صفة أنهم أهل الله التي ترتبط بمصالحهم التجارية، فأخذ الحفيد - أي محمد ﷺ - ينادي أهل مكة ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ [الكافرون: ١]. رغم تأكيده من قبل أنهم يؤمنون بالله، ويستشهد على إيمان أهل مكة بالله بالآيات ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ [العنكبوت ٦١]، و﴿قُلْ مَن رَّبُّ السَّمَوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ﴿٨٦﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ [المؤمنون: ٨٦، ٨٧]، و{وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ﴾ [الزخرف: ٩]، وبتكفيره للمكيين بعد اعترافه من قبل بإيمانهم، تحول الحفيد من الصبر الجميل إلى الهجوم، خصوصاً بعد تأكده من وقوف الحزب الهاشمي معه، ينصره وينتصر به» [١].

ويبدو أن هذا الرجل لا يدري حقاً ما يخرج من رأسه، ولا ما يسطره قلمه - أو ربما يدري، ولكنه لا يبالي بأي قيم علمية أو منهجية - فهو يستشهد بقوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ [الكافرون: ١] على تغير إستراتيجية الرسول في خطابه لأهل مكة [٢] مع أنه هو نفسه وكذلك غيره من العلمانيين قد دأبوا على الاستشهاد بآخر آية في السورة نفسها وهي قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ [الكافرون: ١] على حرية

---

(١) سيد القمني: الحزب الهاشمي ص٨٩، طبعة دار سينا للنشر، نقلًا عن منصور أبو شافعي: التنوير بالتزوير ص٩١.

(٢) سيد القمني: الحزب الهاشمي ص١٣٥، طبعة مكتبة مدبولي، الطبعة الرابعة ١٩٩٦م.

الاعتقاد، وقبول الآخر، والتعددية الدينية فكيف تكون سورة مكية واحدة نزلت في وقت واحد، وأولها يكفر كفار قريش، وآخرها يقرهم على ما هم فيه، ويتسامح معهم؟

ثم أي حزب هاشمي هذا الذي تأكد الرسول ﷺ من وقوفه معه ينصره وينتصر به[١]، مع أن كبير بني هاشم وقتها وهو أبو طالب مات على دين قومه - وإن حمى الرسول ودافع عنه - كما أن أبا لهب - عم الرسول، وابن عبد المطلب زعيم الحزب الهاشمي المزعوم - كان من ألد أعداء رسول الله، وكذلك لم يؤمن عمه العباس بن عبد المطلب بدعوة النبي ﷺ إلا في فترة لاحقة ومتأخرة، فأين إذن هذا التأييد الهاشمي الذي اعتمد عليه الرسول لتغيير خطابه مع كفار قريش.

وخلاصة الأمر أن كلام القمني - بجملته وتفاصيله - لا يلتزم بأية معايير علمية أو منهجية، ولست أراه سوى نفثات صدر يحمل حقداً دفيناً على هذا الدين، ويسعى سعياً محموماً للتشكيك فيه، من خلال الطعن في نبوة النبي ﷺ وصدق القرآن، وإن حاول التعمية على هذا المقصد بدعاوي البحث العلمي أو التاريخي.

وثمة نوع آخر من الانتقائية العلمانية في التعامل مع باب أسباب النزول ومسائله التفصيلية، وهو تبني ما يوافق أهواءهم ويؤيد فكرهم، ورفض واستبعاد ما ليس كذلك، وقد تقدم معنا إلحاح الكثيرين منهم على أن لكل آية سبب نزول، بينما عارضوا القول بعموم اللفظ لا خصوص السبب.

كذلك مال الكثير من العلمانيين لرفض القول بنزول بعض الآيات مرتين، أو نزول عدة آيات في سبب واحد، لأن مثل هذا القول يهدم ما استماتوا في إثباته من تشكل النص وانبثاقه من خلال الواقع، وتاريخيته[٢]، وقد أوضح نصر أبو زيد ذلك،

---

(١) سيد القمني: الحزب الهاشمي ص١٤١، طبعة مدبولي.
(٢) انظر: د. خالد السيف: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر ص١٩٩.

فقال: «إن افتراض تعدد النصوص استجابة لواقعة واحدة - مثله مثل افتراض تكرار نزول الآية الواحدة أو الآيات عند أسباب ووقائع مختلفة - يؤدي إلى الفصل بين النص ودلالته، ومن ثم إلى القضاء على مفهوم النص ذاته»(١).

سابعاً: ونختم كلامنا عن التناقضات والإشكالات المنهجية في الموقف العلماني من أسباب النزول بالإشارة إلى أمر مهم، وهو أنه رغم إلحاح العلمانيين على قضية أسباب النزول، وإعادة قراءة القرآن، والنصوص الدينية والتراثية بصفة عامة، فإن محصلة جهودهم، وإنتاجهم العلمي - بل معرفتهم بتلك القضايا - يبدو هزيلاً ومتواضعاً جداً.

فأما معرفتهم بالعلوم الإسلامية أصولاً وفروعاً، فالمطالع لكتبهم لا يجد ما يدل على معرفة دقيقة أو راسخة بتلك العلوم، وإنما يجد - في الغالب - اطلاعاً جيداً على الفكر الغربي: فلسفة، ونقداً، وعلوماً ألسنية، مقارنة بفقر واضح في الاطلاع على العلوم الإسلامية، بل يمكن القول إن جلهم «غرباء عن ميدان الدراسات الشرعية، ومتى كان لغريب عن ميدان أن يسمى باحثاً فيه»(٢).

وقد واجه بعضهم ما وجه لهم من انتقادات حول عدم تخصصهم ولا تأهلهم أصلاً للخوض في دقائق العلوم الإسلامية: بالتشكيك في مبدأ التخصص في العلوم الشرعية، وأنه نوع من احتكار المعرفة لا يقره الإسلام، وكما يقول جمال البنا فإن «الإسلام لا يحتكر الحكمة، وأكبر وهم ابتدعه شيوخنا هذه الأيام هو التخصص، وكلما تكلم أحد في الدين يقولون إنه ليس متخصصاً، فالإسلام ليس مهنة يعكف عليها المختصون، والتخصص يكون في بعض النواحي»(٣).

(١) نصر أبو زيد: مفهوم النص ص١٣٠.

(٢) مقدمة د. أبو لبابة حسين لكتاب القراءات المعاصرة للقرآن الكريم ص١٢.

(٣) جريدة دنيا الوطن على شبكة الإنترنت http://www.alwatanvoice.com/arabic/news/2008/11/23/133294.html. وانظر: د. كفاح كامل: التوظيف الحداثي لآيات المرأة وإشكالياته ص١٧٢.

ولا شك أن هذا الرد قد حاد عن أصل الإشكال، وراح يغالط في أمور أخرى لا علاقة لها بموضع الانتقاد، فاحتكار المعرفة واعتبارها سراً شيء، واحترام التخصص وعدم خوض الإنسان فيما لا يحسنه شيء آخر، وإذا كان الإسلام لا يعرف قط طبقة كهنوتية، تحتكر العلم، وتقصره على دائرة بعينها، فإن نصوصه واضحة في منع القول على الله بغير علم، واعتباره من أشنع المحرمات.

ومن الأدلة على ذلك قول الله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَاناً وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣]، وقال تعالى: ﴿هَا أَنْتُمْ هَؤُلاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾ [آل عمران: ٦٦]، وقال تعالى: ﴿وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً﴾ [الإسراء: ٣٦]، وقال تعالى: ﴿وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ [النجم: ٢٨]، وقال النبي ﷺ: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من العباد، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالماً اتخذ الناس رؤوساً جهالاً، فسئلوا فأفتوا بغير علم، فضلوا وأضلوا»[1].

ومما يشهد لمدى الضعف البين في المعرفة بالعلوم الإسلامية لدى هؤلاء النفر من العلمانيين، أنهم حينما يتصدون للكتابة عن قضايا من صميم تلك العلوم، فإن كتبهم كثيراً ما تنضح بالأخطاء الفجة، التي لا يمكن أن يقع فيها متخصص حقيقي، خبر تلك العلوم، وفهم أصولها ودقائقها.

ومن الأمثلة على ذلك، تلك الأخطاء العلمية والتاريخية التي حفل بها كتاب نصر أبو زيد عن الإمام الشافعي، حيث ادعى أنه كان «الفقيه الوحيد من فقهاء عصره

(١) رواه البخاري (١٠٠) ومسلم (٢٦٧٣).

الذي تعاون مع الأمويين، مختاراً راضياً، خاصة بعد وفاة أستاذه الإمام مالك بن أنس (١٧٩هـ) الذي كان له مع الأمويين موقف مشهود، بسبب فتواه بفساد بيعة المكره وطلاقه، وموقف الإمام أبي حنيفة (١٥٠هـ) الرافض لأدنى صور التعاون معهم - رغم سجنه وتعذيبه - تكشف إلى أي حد بلغ رفض الفقهاء لعصبية ذلك النظام، ولممارساته القمعية ضد جماهير المسلمين، إلا أن يكونوا من مؤيديه وأنصاره بشكل مباشر»[1].

وهذا الكلام غير صحيح بالمرة، وفيه أخطاء علمية، وتاريخية فجة، تنبئ عن هشاشة علمية واضحة، وتكشف عن حقيقة معرفة هؤلاء الحداثيين بالعلوم الإسلامية! فالشافعي رحمه الله ولد عام ١٥٠هـ أي بعد سقوط الدولة الأموية عام ١٣٢هـ بثمانية عشر عاماً، فكيف يتعاون معهم أصلاً، ولم يكن لهم وجود حين ولادته فضلاً عن مرحلة شبابه وقدرته على العمل[2]! وعلى فرض التسليم الجدلي بتعاون الشافعي مع حكام عصره، فلم يكن الفقيه الوحيد من بين الفقهاء الذين تعاونوا مع حكام زمانهم فيما يرونه جائزاً، فقد سبقه لذلك كثيرون، فضلاً عن أنه لم يتول منصباً كبيراً، مثل منصب قاضي القضاة - وهو أرفع منصب حينذاك - مثلما فعل تلميذ أبي حنيفة الكبير أبو يوسف، وكذا تلميذه الآخر، وشيخ الشافعي في الوقت ذاته: محمد بن الحسن الشيباني[3].

ومن الأخطاء الأخرى التي اشتمل عليها كلام نصر أبو زيد المتقدم زعمه أن الإمام مالكاً كان له مع الأمويين موقف مشهود بسبب فتواه بفساد بيعة المكره وطلاقه، وهذا الكلام أيضاً غير صحيح بحال، وفتوى مالك رحمه الله وما حدث له لم يكن في عصر

(١) د. نصر أبو زيد: الإمام الشافعي ص١٦، طبعة سينا للنشر، ١٩٩٢م.
(٢) انظر: د. محمد عمارة: التفسير الماركسي للإسلام ص٨١.
(٣) انظر: أحمد قوشتي: موقف الاتجاه الحداثي من الإمام الشافعي ص٣٩.

الأمويين أصلاً، وإنما بعد انتهاء خلافتهم وفي زمن إمارة جعفر بن سليمان للمدينة، وكان أميراً عليها من قبل العباسيين، وليس الأمويين، حيث ولي إمارتها عام (١٤٦هـ) أي بعد أربعة عشر عاماً من انتهاء خلافة الأمويين (١٣٢هـ)، وقد حدثت محنة مالك في عهد المنصور، وتحديداً إبان ثورة النفس الزكية على المنصور ١٤٥هـ[1].

ومن النماذج الأخرى أن حسن حنفي في أحد كتبه نسب لابن تيمية رأياً خاطئاً تماماً في قضية العلاقة بين النقل والعقل حيث قال: «العقل أساس النقل عند ابن تيمية، ومن يقدح في العقل يقدح في النقل»[2].

وليست المشكلة هنا في نسبة رأي لعالم على سبيل الخطأ، فذلك أمر كثير الحصول، وقد وجدت له أمثلة كثيرة في شتى الفنون وعبر مختلف العصور، لكن المشكلة هنا أن الخطأ واضح جداً، ومصادم لما يعرفه أي قارئ مبتدئ لفكر ابن تيمية ولا سيما كتابه المهم: درء تعارض العقل والنقل، حيث ساق فيه ابن تيمية ردوداً مطولة على قانون التعارض الكلامي، ومن ضمن مبادئه الادعاء بأن العقل أصل النقل، وأن القدح في العقل قدح في الأصل الذي عرفنا به صحة النقل[3].

وأما إنتاج العلمانيين العلمي في باب التفسير وعلوم القرآن، فلسنا نجد في الغالب سوى شذرات متفرقة، تدور في إطار التنظير لقراءاتهم الحداثية وأفكارهم العلمية مع تطبيقات انتقائية متناثرة، ورغم كل تلك الضجة التي أثاروها حول إعادة قراءة القرآن

---

(١) انظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء ٨/ ٨٠، ٢٣٩ وممن نبه على هذا الخطأ د. محمد عمارة: التفسير الماركسي ص٨١، وجورج طرابيشي في كتابه: من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث ص٢٦٣، وانظر: موقف الاتجاه الحداثي من الإمام الشافعي ص٤٠.

(٢) د. حسن حنفي: اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية ص٦٨.

(٣) انظر: ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ١/ ٨٧، ٨٨، وابن القيم الصواعق المرسلة: ٣/ ٨٠٠، ود. عبدالرحمن المحمود: موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٢/ ٨٢٨.

الكريم وعلومه، فلم نجد لهم ما يستحق أن يوصف بأنه تفسير كامل أو شبه كامل للقرآن الكريم[١]، وإنما الموجود انتقاء آيات أو موضوعات بعينها، تخدم مشروعهم الفكري[٢]، وربما كان تفسير تلك الظاهرة «أنه لا أحد من هؤلاء يملك الكفاءة العلمية لمثل هذا العمل العظيم، ولأن عملاً كهذا لا يخدم لهم وسيلة ولا يحقق لهم غاية، بل قد يواجهون ما لا يستطيعون تطويعه أو تأويله، ليوافق أفكارهم العلمانية فيكون شاهداً عليهم»[٣].

كذلك يلاحظ أنه رغم دعوتهم المستمرة لفتح أبواب الاجتهاد على مصراعيه، والإنكار على تقييده بأي قيد، فإننا لا نكاد نجد أي واحد منهم له تخصص واضح، أو إسهام بحثي معتبر في علوم الشريعة من فقه وأصول، أو إنجاز لمؤلفات في تلك الحقول، وجل إنتاجهم إما في الفكر بصفة عامة، أو اللغة، أو القانون، أو النقد، أو الفلسفة[٤].

ولا ينقضي عجب المطالع لسيرة هؤلاء الفكرية وتكوينهم العلمي من دعاويهم العريضة من جهة، وهشاشة رصيدهم في العلوم الإسلامية من جهة أخرى، حيث ينقصهم الكثير من أدوات التخصص الشرعي، التي تؤهل أصحابها كي يدلوا بدلوهم في مباحث العلم الشرعي، ولم يكن أحدهم في يوم من الأيام من أهل الصنعة الفقهية أو الحديثية أو أصحاب الباع في علوم القرآن، وإنما الغالب على أكثرهم - سوى استثناءات قليلة - أن يكون لأحدهم قراءات متنوعة شأن عامة المثقفين، واطلاعاً عاماً على فنون العلم الإسلامي[٥].

---

(١) يستثنى من ذلك كتاب محمد عابد الجابري: فهم القرآن الحكيم، التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، مع أن عده تفسيراً في رأيي أمر محل نظر، فضلاً عما به من إشكالات منهجية وتفصيلية.

(٢) انظر: د. سعيد النكر: سؤال المعاصرة والشرعية في قراءة النص الديني ص٤٣.

(٣) منى الشافعي: التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن الكريم ص٦٢٦.

(٤) انظر: مصطفى باحو: العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام ص٢٨٠، وبحثنا: موقف الاتجاه الحداثي من الإمام الشافعي ص١٤٧.

(٥) انظر: د. كفاح كامل: التوظيف الحداثي لآيات المرأة وإشكالياته ص١٥٠.

وعلى الرغم من تلك الهشاشة العلمية، فإننا نفاجأ بحالة الانتفاخ المعرفي وتضخم الذات عند بعضهم، والتي تتجلى في ادعاءات مثيرة للاستغراب والاستهجان.

ومن أمثلة ذلك وصف حسن حنفي لنفسه بأنه مجدد لهذه الأمة أمر دينها، وفقيه من فقهائها الراعين لمصالحها[1]، حيث قال بالحرف الواحد: «أنا فقيه من فقهاء المسلمين، أجدد لهم دينهم، وأرعى مصالح الناس... ولا نريد أن نضيف إلى مئات الألقاب واحداً، إنما نحن أحد علماء الأمة، وواحد من المجتهدين»[2]. كما عد نفسه من ضمن سلاسل التجديد، وريثة الإصلاح الديني القديم، والممتدة من جمال الدين الأفغاني إليه، فقال: «من الأفغاني، إلى محمد عبده، إلى رشيد رضا، إلى سيد قطب، ثم إلي»[3].

كذلك ادعى جمال البنا أنه أعلم من الأئمة الكبار، لأنه يمتلك من وسائل التقنية الحديثة، ووسائل البحث ما لم يكونوا يمتلكونه، فقال: «أنا على علم أكثر من الشافعي ومالك وأبو حنيفة، نعم لأني أمتلك ما لا يمتلكونه، وهو التكنولوجيا والتقنية الحديثة ممثلة في الكمبيوتر ووسائل البحث الحديثة الأكثر تطوراً، ولهذا أنا على علم وخبرة أكثر منهم، لأني أمتلك فكرهم، وفكر الهنود والأمريكان، وكافة الحضارات»[4].

ويعلن الرجل تحديه الصريح للعلماء «أن يكتبوا عشر صفحات من كتاب - من كتبه - مثل تثوير القرآن، أو نظرية العدل في الفكر الأوربي والفكر الإسلامي»[5]. ولم

---

(١) انظر: د. فهد القرشي: منهج حسن حنفي دراسة تحليلية نقدية ص٤١، ٤٢.

(٢) حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة ١/ ٤٠ - ٤٢.

(٣) المصدر السابق هامش ١/ ٤٦.

(٤) جريدة دنيا الوطن على شبكة الإنترنت: http://www.alwatanvoice.com/arabic/news/2008/11/23/133294.html. وانظر: د. كفاح كامل: التوظيف الحداثي لآيات المرأة ص١٧٠.

(٥) المرجع السابق ص١٧٢.

يقتصر الأمر على تفوق الرجل نفسه على هؤلاء الأئمة فحسب، وإنما تنسحب تلك الأفضلية أيضاً على أبناء العصر الحديث جميعاً.. عصر الكمبيوتر والتقنية المتطورة[1].

ولا أظننا بحاجة للرد على أمثال تلك الترهات، والتي تكفي حكايتها وعرضها لبيان فسادها، وتغني عن الإطالة في إثبات بطلانها، ولا أتصور بحال: أن صاحب تلك الدعوى العريضة - ومن يشبهه في المسلك - بقادر أصلاً على أن يفهم كتاباً من كتب الأئمة القدامى، فهماً صحيحاً منضبطاً، فضلاً عن أن يؤلف مثله: تحريراً، وتدقيقاً، وتأصيلاً، لكن هكذا تصنع النرجسية، والانتفاخ المعرفي، وحب الظهور بأصحابها.

(١) جمال البنا: تجديد الإسلام ص٣٩٩.

الخاتمة

ولعل النتيجة الرئيسة، التي نريد التذكير بها في نهاية هذا البحث: تتلخص في أن الانحرافات العلمانية في التعامل مع أسباب النزول، ليست مجرد أخطاء عابرة في تناول قضية علمية ما، وإنما هي انحراف جذري، وتطبيق لمنهج مغلوط، ورؤية خاطئة منحرفة في التعامل مع المنهج الإسلامي بجملته، بما في ذلك الموقف من قضايا أساسية، ومحورية من أصول هذا الدين وثوابته، مثل: التسليم بالوحي والنبوة، والإيمان بأن القرآن كلام الله وليس كلام البشر، ووجوب تحكيم القرآن والسنة على سائر المكلفين في كل زمان ومكان، والإقرار بصحة منهج نقلهما، وقبول ما صح من الحديث، والتسليم بحجية الإجماع، والمنهجية الأصولية في الفهم للنصوص والاستنباط منها، وضرورة الرجوع إلى اللغة العربية وقوانينها، وطرائق الفهم لدى من نزل عليهم القرآن.

وهدف العلمانيين من ذلك كله هو الوصول إلى - ما وصفه بعضهم - بمرحلة التحرر الكامل من كل سلطة، بما في ذلك سلطة النصوص «وكل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا»[1]، ويندرج في ذلك عندهم التحرر من «سلطة الماضي، وسلطة الموروث، فلا سلطان إلا للعقل، ولا سلطة إلا لضرورة الواقع الذي نعيش فيه، وتحرير وجداننا المعاصر من الخوف والرهبة، والطاعة للسلطة، سواء كانت الموروث، أو سلطة المنقول، سواء كانت سلطة التقاليد، أم السلطة السياسية»[2].

ولا يقتصر الأمر على تلك الدعوة إلى التحرر من سلطة النصوص، وكل سلطة تشابهها، والتخلي عن المنهجية الإسلامية المنضبطة في فهم النصوص، بل بموازاة ذلك، تتم الدعوة إلى إعادة النظر بالكلية في علومنا الإسلامية، وكما يقول أحدهم فإننا

---

(١) نصر أبو زيد: الإمام الشافعي ص١٩٠.

(٢) حسن حنفي: التراث والتجديد ص٥٢.

«بحاجة ماسة إلى إعادة النظر بالثقافة الموروثة، وبما أن الفقه الإسلامي، كما صاغه لنا الفقهاء في القرنين الثاني والثالث الهجريين وكذلك علوم القرآن بحاجة ملحة إلى إعادة النظر، وخاصة فيما يسمى بالثوابت والأصول، حيث نحن اليوم بحاجة ماسة إلى إعادة تأصيل الأصول نفسها»[١].

وبالطبع فإن إعادة النظر لن تقف عند حدود العلوم الإسلامية فحسب، بل سوف تمتد أيضاً لثوابت الدين وعقائده وأحكامه، وفي ذلك يقول أركون: «فلا بد أن نعيد النظر في جميع العقائد، والسنن الدينية، عن طريق إعادة القراءة لما قدمه الخطاب الديني عامة، والخطاب النبوي الخاص بأهل الكتاب من القصص»[٢].

ومن الملاحظ أيضاً أن دعوة هؤلاء العلمانيين إلى إعادة النظر في علومنا التليدة قد صاحبها دعوة أخرى إلى استيراد بديل وافد، ومنهجية جديدة نفهم من خلالها القرآن والسنة، ونعيد قراءة تراثنا بأسره.

وهكذا فإنه بدلاً من التعويل على فهم الصحابة والتابعين، وتأصيلات أئمة الفقهاء والمحدثين والمفسرين والأصوليين واللغويين عبر تاريخ الأمة الطويل، فإن علمانياً مثل نصر أبو زيد يبشرنا ببديل مستورد، وهو الهرمنيوطيقا الجدلية عند جادامر بعد تعديلها من خلال منظور ماركسي، لتكون نقطة بدء أصيلة في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن[٣].

ولا تنحصر المسألة في الهرمنيوطيقا الجدلية وحدها عند نصر أبو زيد، بل تضاف لها علوم أخرى، يجب على الباحثين المعاصرين الأخذ بها إذا أرادوا فهم القرآن وتحليله، وبنص كلامه فإن «واجبنا كباحثين معاصرين أن نفيد من إنجازات المناهج الحديثة

(١) محمد شحرور: تجفيف منابع الإرهاب ص٣٠٤.

(٢) محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ص٦.

(٣) نصر أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص٤٩.

المعاصرة في اللسانيات، وعلم تحليل الخطاب والسميولوجيا، وكل ما تقدمه من آليات وإجراءات ناجزة لفهم القرآن وتحليله. إن التخوف من هذه الإنجازات، وتصور أنها تمثل تهديداً لقداسة النص، إنما تعكس رقة في الإيمان، وضعفاً في الثقة بالنفس»[1].

ويوسع محمد أركون هو الآخر من دائرة العلوم الغربية الحديثة التي نحتاج إليها لفهم النص الديني، لتشمل المنهجية التاريخية، والمنهجية السوسيولوجية، والمنهجية الألسنية، والتي أدى غيابها إلى جهل ملايين المسلمين بحقيقة دينهم، ومن ثم يذهب إلى أننا «بحاجة إلى استخدام المنهجية التاريخية، والمنهجية السوسيولوجية (الاجتماعية) والمنهجية الألسنية، وهي أشياء لا تزال مهملة من قبل المسلمين حتى يومنا هذا، وبسبب هذا الإهمال أو النقص المريع في الدراسات التاريخية للتراث، فإن ملايين المسلمين يحملون صورة غير دقيقة، أو ذاتية جداً، أو تبجيلية عما حصل أي عن المرحلة القرآنية والمراحل التي تلتها»[2].

وليست الحاجة لتلك العلوم المستوردة - عند أركون - ترفاً يمكن تأجيله، وإنما هي مهمة عاجلة لا بد من القيام بها، وتتمثل في «إعادة قراءة كل التراث الإسلامي على ضوء أحدث المناهج اللغوية، والتاريخية، والسوسيولوجية والأتربولوجية، أي المقارنة مع بقية التراثات الدينية، وبخاصة ما حصل في الغرب المسيحي»[3].

وإذا كانت تلك الدعوات تصدق على شتى العلوم الإسلامية، فإن موضوع بحثنا هذا - وهو أسباب النزول - والذي هو بدوره فرع عن علوم القرآن، لم يخرج من هذا العموم، وقد أنهى أحد الحداثيين وهو بسام الجمل دراسته المطولة عن أسباب النزول بتلك الدعوة التي لا يخفى مغزاها، حيث تمنى أن يكون بحثه حافزاً لغيره، على مراجعة

---

(١) نصر أبو زيد: الخطاب والتأويل ص٢٦٢.

(٢) محمد أركون: الإسلام، أوربا، الغرب ص١٢.

(٣) محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني ص٢٩٢.

سائر علوم القرآن مراجعة نقدية تفهمية في ضوء مكاسب المناهج الحديثة، وإعادة قراءتها وفق رؤية جديدة أساسها تنسيب الأحكام والموافق، والإقرار بتاريخية المعرفة(١).

وخلاصة الأمر أن الفكر العلماني والحداثي قد أدرك أن أكبر العوائق لتبيئة الحداثة والعلمانية الغربية في المجتمعات الإسلامية، تكمن في الأصول التي بها حفظ الإسلام شريعته، ومن ثم اتجه رأساً إليها، سعياً لتفكيك المنهجية المعرفية الإسلامية، وهدم بنائها، بمعول الفكر الغربي المعاصر، وذلك من خلال التأكيد على ظنية ثبوت القرآن وحياً إلهياً، وما بني على هذا الوحي من أصول، إضافة لمحاولة إثبات تاريخية تلك الأصول، بمعنى أنه يستحيل أن تكون مطلقة متعالية عن تحكم الواقع المادي التاريخي في تكوينها وإنتاجها(٢).

وقد انطلق هؤلاء العلمانيون من منطلقات فلسفية مادية وحداثية شتى، مثلت الأساس الفكري لرؤيتهم، وتعاملهم مع الدين بكل مشتملاته، لكنهم حاولوا قدر الإمكان أن يبحثوا عن مبررات ومسوغات وجسور، يعبرون من خلالها لتحقيق أهدافهم، فجاء توظيفهم لعلوم ومفاهيم إسلامية، مثل: أسباب النزول - التي تناولناها بالتفصيل في دراستنا هذه - والناسخ والمنسوخ، والمكي والمدني، ومقاصد الشريعة، وفكرة المصالح، وغيرها، ذراً للرماد في العيون، وتمويهاً على أذهان القراء.

ومعنى ذلك بوضوح، أن الخطاب العلماني لم يكن يهدف من استخدامه للمفاهيم الإسلامية الانضواء تحت مبادئ الإسلام وهدايته، وإنما كان مقصده التفلت من المرجعية الإسلامية، دون مجابهة صريحة لعقائد عموم المسلمين، من خلال القيام «بتوظيف مفاهيم ذات أصول قرآنية، ولكن بعد تفريغها من مضامينها الحقيقية، وحشوها بمضامين علمانية فكرانية حددت سلفاً، وتؤدي هذه المفاهيم وظيفة

---

(١) بسام الجمل: أسباب النزول ص٤٤٥.

(٢) انظر: د. محمد بن حجر القرني: موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام ص٦.

استئناسية للعقل الإسلامي، لأنها مفاهيم مألوفة لديه، ومن داخل نسقه اللأصولي، وهو ما يبدد عن الأفكار المستوردة التي ستسقط على القرآن الكريم باسمها كثيراً من غرابتها، وبذلك يكون الخطاب العلماني قد استدرج الإسلاميين لتقبل أطروحاته، أو على الأقل مهد الأرضية الثقافية والفكرية لتقبلها في المستقبل»[1].

لكن يبقى سؤال أخير في غاية الأهمية، وهو: هل نجح العلمانيون في تحقيق أهدافهم من وراء توظيف أسباب النزول، وغيرها من مسائل علوم القرآن، وهل استطاعوا ترسيخ قيم العلمنة والحداثة في العالم الإسلامي، بعد كل ما بذلوه من جهود.

والجواب - في رأيي - أنه على الرغم من الإقرار بتأثر عدد من أبناء المسلمين بتلك الأفكار - ولا سيما في دائرة النخب المثقفة ثقافة غربية - فإن المحصلة النهائية هي عدم نجاح العلمانيين في تحقيق أهدافهم وآمالهم العريضة، وإخفاقهم البين في تحصيل ثمرة توازي ما بذلوه من جهود حثيثة خلال عدة عقود.

وقد أقر نصر أبو زيد صراحة بأن «خطاب التنوير فشل في إحداث التنوير، وأحد أسباب هذا الفشل ترتد إلى عجزه عن إحداث وعي علمي حقيقي بالتراث الديني خصوصاً، وعي ينقل الثقافة كما ينقل المواطن من حالة إلى حالة أخرى»[2].

ولعل عنوان كتاب هاشم صالح «الانسداد التاريخي. لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي»[3] يدل على ذلك بوضوح، كما أننا نجد رجلاً مثل محمد عابد الجابري يخلص «من خلال معطيات عديدة ومتنوعة، أن الخطاب العربي الحديث والمعاصر لم يسجل أي تقدم حقيقي في أي قضية من قضاياه، منذ أن ظهر كخطاب

(١) د. أحمد الطعان: العلمانيون والقرآن الكريم ص٥٩٥.

(٢) نصر أبو زيد: التراث بين الاستخدام النفعي والقراءة العلمية ص٦٥.

(٣) انظر: هاشم صالح: الانسداد التاريخي. لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي، دار الساقي، بيروت، ٢٠١١م.

يبشر بالنهضة ويدعو إليها، انطلاقاً من أواسط القرن الماضي، لقد بقي هذا الخطاب طوال هذه الفترة، وما زال إلى اليوم، سجين بدائل، يدور في حلقة مفرغة، لا يتقدم إلا ليعود القهقرى»[1].

ومن الشواهد الأخرى أيضاً اعترافات مبثوثة في كتابات نفر من العلمانيين، تشي بتلك الحسرة والمرارة التي لاقوها في أواخر حياتهم، ويكفي أن نضرب مثالاً لذلك بمحمد أركون، وهو رجل عاش في الغرب، وبذل كل جهد ممكن لنيل رضاه، والظهور بمظهر المفكر العقلاني الحداثي الناقد بقوة للإسلام وثوابته، ومع ذلك كله فقد فوجئ بعد نحو عشرة كتب، وربع قرن من النشاط التأليفي بفشله في المهمة الأساسية التي نذر نفسه لها، كوسيط بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي، بل إنه عجز عن تغيير نظرة الغربيين إليه هو نفسه[2]، فقال في اعتراف مهم: «في ردي على أحد الأسئلة، عبرت عن استيائي وإحباطي، بسبب الموقف السلبي الدائم الذي يقفه القراء والسامعون الأوربيون الذين أتيح لي أن أناقشهم من المسائل الإسلامية وما أكثرهم، فعلى الرغم من أني أحد الباحثين المسلمين، المعتنقين للمنهج العلمي والراديكالي للظاهرة الدينية، إلا أنهم يستمرون في النظر إلي، وكأني مسلم تقليدي»[3].

وصدق الله سبحانه، القائل في كتابه الكريم: ﴿كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ﴾ [الرعد: ١٧].

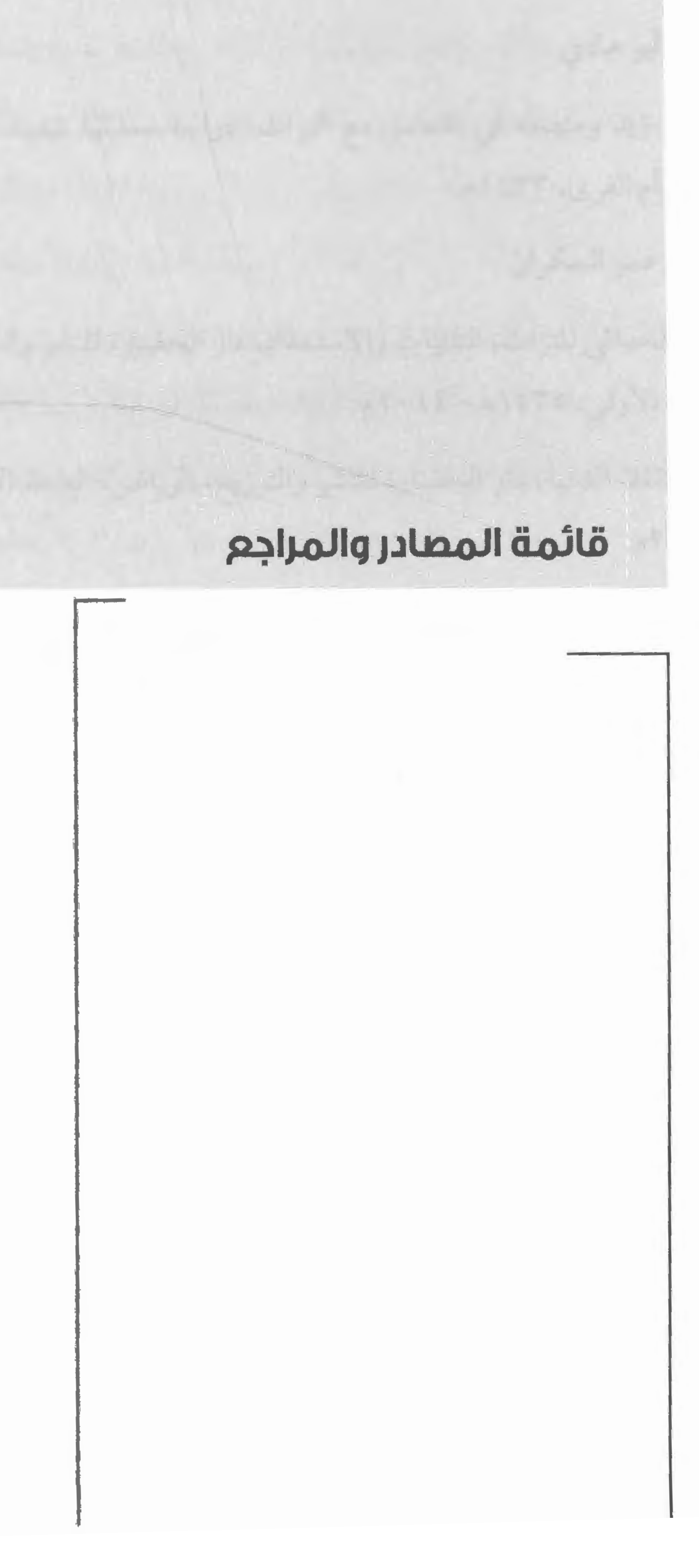
وصلى الله على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً، والحمد لله أولاً وآخراً.

---

(١) محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر ص٥٥.

(٢) انظر: محمد أركون: الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة ص٤٥، وجورج طرابيشي: من النهضة إلى الردة تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة ص١٣٤.

(٣) محمد أركون: الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة ص٤٥.



قائمة المصادر والمراجع

د. إبراهيم أبو هادي

- نصر أبو زيد ومنهجه في التعامل مع التراث، دراسة تحليلية نقدية، رسالة دكتوراه بجامعة أم القرى، ١٤٣٣هـ.

إبراهيم بن عمر السكران

- التأويل الحداثي للتراث، التقنيات والاستمداد، دار الحضارة للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م.

- سلطة الثقافة الغالبة، دار الحضارة للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ-٢٠١٤م.

- مآلات الخطاب المدني، مركز الفكر المعاصر، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ.

إبراهيم فوزي

- تدوين السنة، رياض الريس للكتب والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

د. أحمد إدريس الطعان

- العلمانيون والقرآن الكريم، تاريخية النص، مكتبة ودار ابن حزم، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

د. أحمد الطيب

- التراث والتجديد، مناقشات وردود، بحث بحولية كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، العدد الحادي عشر، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

أحمد عباس صالح

- اليمين واليسار في الإسلام، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٢م.

أحمد قوشتي عبد الرحيم

- الدليل النقلي في الفكر الكلامي بين الحجية والتوظيف، الجمعية العلمية السعودية للدراسات الفكرية المعاصرة، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ.

- مناهج الاستدلال على مسائل العقيدة الإسلامية في العصر الحديث، مصر نموذجاً، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.

- مبدأ التقية بين أهل السنة والشيعة الإمامية، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م.

- موقف الاتجاه الحداثي من الإمام الشافعي، عرض ونقد، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، الطبعة الأولى، ١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م.

د. أحمد محمد الفاضل

- الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن الكريم، دراسة ونقد، مركز الناقد الثقافي، دمشق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.

د. أحمد وطبان الجنابي

- افتراءات العشماوي في كتابه الخلافة الإسلامية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٧م.

احميدة النيفرة

- الإنسان والقرآن وجهاً لوجه، دار الفكر دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ -٢٠٠٠م.

أدونيس

- الثابت والمتحول، بحث في الإبداع والاتباع عند العرب، الجزء الأول الأصول، دار الساقي بيروت، الطبعة السابعة ١٩٩٤م، والكتاب الثاني، دار العودة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٩م، والثالث: صدمة الحداثة، دار العودة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٨م.

آلان وبربارا بييز

- المرجع الأكيد في لغة الجسد، مكتبة جرير، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.

آلان تورين

- نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧م.

بيتر بروكر

- الحداثة وما بعد الحداثة، ترجمة د. عبد الوهاب علوب، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

ابن تيمية

- مقدمة في أصول التفسير، اعتنى به، فواز أحمد زمرلي، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

- مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.

- درء تعارض النقل والعقل، تحقيق د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

- منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

- الصفدية، تحقيق د. محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ.

جمال البنا

- نظرية العدل في الفكر الأوروبي والفكر الإسلامي، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٥م.

- تثوير القرآن، كتب عربية، بدون تاريخ.

- النسخ في القرآن، تفنيد دعوى النسخ في القرآن الكريم، كتب عربية، بدون تاريخ.

- نحو فقه جديد، كتب عربية، بدون تاريخ.

- تفسير القرآن بين القدامى والمحدثين، كتب عربية، بدون تاريخ.

- تجديد الإسلام، وإعادة تأسيس منظومة المعرفة الإسلامية، كتب عربية، بدون تاريخ.

جورج طرابيشي

- ازدواجية العقل، دراسة تحليلية نفسية لكتابات حسن حنفي، دار بترا للنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

- من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، دار الساقي بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.

- هرطقات٢، دار الساقي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.

- من النهضة إلى الردة تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

الجيلاني مفتاح.

- الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم دراسة نقدية، دار النهضة للطباعة والنشر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

ابن حجر العسقلاني

- العجاب في بيان الأسباب، تحقيق عبد الحكيم محمد الأنيس، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

د. حسن الأسمري

- الفلسفة والنص، الوحي في دراسات الفلسفة العربية المعاصرة، مركز الفكر المعاصر، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ.

د. حسن حنفي

- حوار الأجيال، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨م.

- التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٩٢م.

- من العقيدة إلى الثورة، المركز الثقافي العربي، ودار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

- الدين والثورة في مصر، ج ٧، اليمين واليسار في الفكر الديني، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٩م.

- الدين والثورة في مصر، ج ٨، اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية، كتب عربية، بدون تاريخ.

- اليمين واليسار في الفكر الديني، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ١٩٩٦م.

- من النقل إلى العقل، الجزء الأول، علوم القرآن من المحمول إلى الحامل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٤م.

د. خالد السيف

- ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، دراسة نقدية إسلامية، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.

د. خالد بن سليمان المزيني

- المحرر في أسباب نزول القرآن من خلال الكتب التسعة، دراسة الأسباب، رواية ودراية، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦م.

خليل عبد الكريم

- فترة التكوين في حياة الصادق الأمين، دار مصر المحروسة، القاهرة، ٢٠٠٤م.

- الأسس الفكرية لليسار الإسلامي ضمن الأعمال الكاملة، دار مصر المحروسة، القاهرة، ٢٠٠٤م.

خوجة كمال الدين

- المثل الأعلى في الأنبياء، عربه أمين محمود الشريف، وقدم له اللورد هدلي،

دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

الدسوقي السيد الدسوقي

- استقلال الفقه الإسلامي عن القانون الروماني، والرد على شبه المستشرقين، مكتبة التوعية الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.

الدهلوي

- الفوز الكبير في أصول التفسير، عربه من الفارسية: سلمان الحسيني النَّدوي، دار الصحوة، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م.

الذهبي

- سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

رايموند ويليامز

- طرائق الحداثة، ضد المتوائمين الجدد، ترجمة فاروق عبد القادر، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٢٤٦، يونيو، ١٩٩٩م.

روجيه جارودي

- الأصوليات المعاصرة أسبابها ومظاهرها، تعريب الدكتور خليل أحمد خليل، دار عام ألفين، باريس، ٢٠٠٠م.

الزركشي

- البحر المحيط، دار الكتبي، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

- البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الأولى، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، ١٣٧٦هـ - ١٩٥٧م.

زكريا أوزون

- جناية الشافعي، تخليص الأمة من فقه الأئمة، رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠٠٥م.

- جناية البخاري، إنقاذ الدين من إمام المحدثين، رياض الريس للكتب والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

د. ساسي سالم الحاج

- نقد الخطاب الاستشراقي، الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، دار المدار الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

- الظاهرة الاستشراقية وأثرها على الدراسات الإسلامية، مركز دراسات العالم الإسلام، ١٩٩١م.

سامر الإسلامبولي

- ظاهرة النص القرآني، تاريخ ومعاصرة، القاهرة، بدون تاريخ.

د. سامي عصاصة

- رد على حاقد آخر على الإسلام، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

د. سعد بن بجاد العتيبي

- موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي، مركز الفكر المعاصر، الطبعة الثانية، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م.

د. سعد المرصفي:

- المستشرقون والسنة، مكتبة المنارة الإسلامية، الكويت، ومؤسسة الريان، بيروت، لبنان.

د. سعيد النكر

- سؤال المعاصرة والشرعية في قراءة النص الديني، دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م.

سعيد ناشيد

- الحداثة والقرآن، دار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠١٥م.

- قلق في العقيدة، دار الطليعة للطباعة والنشر، ورابطة العقلانيين العرب، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.

د. سعيد بن ناصر الغامدي

- الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها، دار الأندلس الخضراء، جدة، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

سلطان بن عبد الرحمن العميري

- التفسير السياسي للقضايا العقدية في الفكر العربي، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.

- فضاءات الحرية، بحث في مفهوم الحرية في الإسلام، وفلسفتها، وأبعادها وحدودها، المركز العربي للدراسات الإنسانية، ٢٠١٣م.

د. سليمان بن صالح الغصن

إعادة قراءة النص الشرعي واستهدافه في الفكر العربي المعاصر، دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م.

د. سليمان محمد الدقور

- منهج التعامل مع النص القرآني حسب ترتيب النزول، قراءة في كتاب الجابري «فهم القرآن الحكيم» ضمن مؤتمر التعامل مع النصوص الشرعية (الكتاب والسنة) الذي أقامته كلية الشريعة بالجامعة الأردنية من ٤ -٦ / ١١/ ٢٠٠٨م.

د. السيد رزق الطويل

- مدخل في علوم القراءات، المكتبة الفيصلية، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

سيد القمني

- الحزب الهاشمي، طبعة مكتبة مدبولي، الطبعة الرابعة، ١٩٩٦م.

- شكراً بن لادن، دار مصر المحروسة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

- الفاشيون والوطن، المركز المصري لبحوث الحضارة، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

السيوطي

- الإتقان في علوم القرآن تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.

- لباب النقول في أسباب النزول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

شاكير أحمد السحمودي

- مناهج الفكر العربي المعاصر في دراسة قضايا العقيدة والتراث، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.

د. شعبان محمد إسماعيل

- القراءات أحكامها ومصدرها، سلسلة دعوة الحق، السنة الثانية، ١٤٠٢هـ.

الشيخ بن جمعة سهل

- أسباب النزول أسانيدها وأثرها في التفسير، رسالة دكتوراه بجامعة أم القرى، ١٤٠٣هـ-١٩٨٢م.

الصادق النيهوم

- محنة ثقافة مزورة، صوت الناس أم صوت الفقهاء، رياض الريس للكتب والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م.

د. صالح الدميجي

- موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين، مجلة البيان، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ.

د. صبحي الصالح

- مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة والعشرون، ٢٠٠٠م.

د. صوفي أبو طالب

- بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني، دراسة وتقديم د. محمد عمارة، هدية مجلة الأزهر، في ذي القعدة ١٤٣٤هـ.

الطاهر بن عاشور

- التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤م.

د. طه حسين

- في الشعر الجاهلي، طبعة مجلة القاهرة، عدد أبريل ١٩٩٥م.

د. طه عبد الرحمن

- روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

طيب تيزيني

- النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع، دمشق، ١٩٩٧م.

- الإسلام والعصر، تحديات وآفاق، دار الفكر، دمشق، الطبعة الرابعة، ٢٠١٠م.

د. عادل الشدي

- الاتجاهات المنحرفة في التفسير في العصر الحديث، مدار الوطن للنشر، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.

عادل ضاهر

- الأسس الفلسفية للعلمانية، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م.

- اللامعقول في الحركات الإسلامية المعاصرة، بدايات، سوريا، ٢٠٠٨م.

د. عادل مصطفى

- فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

عبد الإله بلقزيز

- العرب والحداثة ٣، نقد التراث، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م.

عبد الله بن حمد المنصور

- مشكل القرآن الكريم، بحث حول استشكال المفسرين آيات القرآن الكريم، أسبابه وأنواعه وطرق دفعه، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

عبد الله طاهر محمود

- معرفة أسباب النزول وأثرها في اختلاف المفسرين والفقهاء، رسالة ماجستير بجامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

عبد الله العجيري

- ينبوع الغواية الفكرية، غلبة المزاج الليبرالي وأثره في تشكيل الفكر والتصورات، مركز البيان للدراسات والبحوث، الطبعة الأولى، ١٤٣٤هـ.

د. عبد الله القرني

- الأساس الفلسفي للتاريخية، وأثره على الموقف من ثبوت الوحي في الفكر الحداثي العربي، بحث مقدم للندوة العلمية التي تقيمها الرابطة المحمدية بالمملكة المغربية، ٩، ١٠ يونيو ٢٠١٥م.

عبد الجواد يس

- الدين والتدين، التشريع والنص والاجتماع، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.

- السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م.

د. عبد الرحمن البدوي

- من تاريخ الإلحاد في الإسلام، سينا للنشر، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.

- موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م.

عبد السلام البسيوني

- اليسار الإسلامي، خنجر في ظهر الإسلام، مكتبة الأقصى، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

د. عبد الصبور شاهين

- تاريخ القرآن، نهضة مصر للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٧م.

عبد العزيز البدري

- الإسلام بين العلماء والحكام، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، بدون تاريخ.

د. عبد العزيز بن عبد الرحمن الضامر

- تنزيل الآيات على الواقع عند المفسرين دراسة وتطبيق، جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

د. عبد القهار العاني

- الاستشراق والدراسات الإسلامية، دار الفرقان للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م.

د. عبد الكريم النملة

- المهذب في علم أصول الفقه المقارن، مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

عبد المجيد الشرفي

- لبنات، دار الجنوب للنشر، تونس، ١٩٩٤م.
- الإسلام والحداثة، الدار التونسية للنشر، ١٩٩١م.
- في قراءة النص الديني، عبد المجيد الشرفي وآخرون، الدار التونسية للنشر، الطبعة الثانية، ١٩٩٠م.
- الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.
- مرجعيات الإسلام السياسي، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م.
- تحديث الفكر الإسلامي، دار المدار الإسلامي، الطبعة الثانية، ٢٠٠٩م.

د. عبد المجيد النجار

- القراءة الجديدة للنص الديني عرض ونقد، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الدورة السادسة عشرة، العدد السادس عشر، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

د. عبد المنعم القيعي

- الأصلان في علوم القرآن، الطبعة الرابعة، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

عبد الهادي عبد الرحمن:

- سلطة النص الديني قراءات في توظيف النص الديني، سينا للنشر ومؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

عبد الولي الشلفي

- القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي، مقدمات في الخطاب والمنهج، مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٣م.

- د. عبد الوهاب المسيري

- دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

- العلمانية الجزئية، العلمانية الشاملة، دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

د. عدنان أمامة

- التجديد في الفكر الإسلامي، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

ابن عقيلة المكي

- الزيادة والإحسان في علوم القرآن، مركز البحوث والدراسات، جامعة الشارقة، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

علي أومليل

- في شرعية الاختلاف، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.

علي حرب

- نقد النص، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٥م.

- نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

- التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير، بيروت، ٢٠٠٧م.

- هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

د. علي سامي النشار

- مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

د. علي عبد الفتاح

- الحداثة وأثرها في تأويل النص القرآني في الثقافة العربية، رسالة دكتوراه بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م.

د. علي مبروك

- النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ، محاولة في إعادة بناء العقائد، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

- ما وراء تأسيس الأصول، مساهمة في نزع أقنعة التقديس، رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

د. عماد الدين الرشيد

- أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص، دراسة مقارنة بين أصول التفسير وأصول الفقه، دار الشهاب، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

غازي الشمري

- الاتجاه العلماني المعاصر في دراسة السنة النبوية، دراسة نقدية، دار النوادر، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ- ٢٠١٢م.

د. غانم القدوري

- محاضرات في علوم القرآن، دار عمار للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٣م.

د. فضل حسن عباس

- إتقان البرهان في علوم القرآن، دار الفرقان، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

د. فهد بن محمد القرشي

- منهج حسن حنفي دراسة تحليلية نقدية، البيان، الطبعة الأولى، ١٤٣٤هـ.

- القراءة التأويلية عند حسن حنفي، بحث بمجلة التأصيل، العدد الثالث، ١٤٣٢هـ.

فهمي جدعان

- الماضي في الحاضر، دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

- أسس التقدم عند مفكري الإسلام، دار الشروق، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨م.

قاسم شعيب

- فتنة الحداثة، صورة الإسلام لدى الوضعيين العرب، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى ٢٠١٣م.

ابن قتيبة

- تأويل مشكل القرآن، شرحه ونشره، السيد أحمد صقر، دار التراث، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.

د. قطب الريسوني

- النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.

الكندي

- رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م.

ماجد الأسمري

- العلمانيون والنبوة، أبعاد التحريف العلماني لمقامات النبوة، تكوين للدراسات والأبحاث، الطبعة الأولى، ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م.

محمد أبو القاسم حاج محمد

- منهجية القرآن المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

محمد أحمد خلف الله

- الفن القصصي في القرآن الكريم، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثالثة، ١٩٦٥م.

- القرآن نظرة عصرية جديدة، بيروت، ١٩٧٢م.

د. محمد أديب صالح

- تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، المكتب الإسلامي، الطبعة الرابعة، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

محمد أركون

- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م.

- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

- الفكر الإسلامي قراءة علمية ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م.

- الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر.

- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥م.

- من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.

- نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

- الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة وإسهام هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الثانية، ٢٠٠١م.

د. محمد بلتاجي

- منهج عمر بن الخطاب في التشريع، دار الفكر العربي، ١٩٧٠م.

د. محمد بهاء الدين حسين

- المستشرقون والقرآن الكريم، دار النفائس، الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م.

د. محمد بن حجر القرني

- موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، دراسة تحليلية نقدية، مجلة البيان، الطبعة الأولى، ١٤٣٤هـ.

د. محمد حسن جبل

- الرد على المستشرق اليهودي جولد تسيهر في مطاعنه على القراءات القرآنية، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

د. محمد حسن الصغير

- المستشرقون والدراسات القرآنية، دار المؤرخ العربي، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

محمد حمزة

إسلام المجددين، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

محمد رشيد رضا

- تفسير المنار، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، بدون تاريخ.

د. محمد سالم أبو عاصي

أسباب النزول تحديد مفاهيم ورد شبهات، دار البصائر القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

د. محمد سبيلا

- مدارات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.

محمد سعيد العشماوي

- الإسلام السياسي، مكتبة مدبولي الصغير، الطبعة الرابعة، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

- حقيقة الحجاب وحجية الحديث، مكتبة مدبولي الصغير، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

- أصول الشريعة، مكتبة مدبولي الصغير، الطبعة الرابعة، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

- جوهر الإسلام، مكتبة مدبولي الصغير، الطبعة الرابعة، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

- الربا والفائدة في الإسلام، مكتبة مدبولي الصغير، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

- الشريعة الإسلامية والقانون المصري، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

- حصاد العقل في اتجاهات المصير الإنساني، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٤م.

محمد شحرور

- الكتاب والقرآن، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق.

- تجفيف منابع الإرهاب، مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة، لبنان، والأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.

- نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، الأهالي للتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

محمد الشرفي

- الإسلام والحرية، سوء الفهم التاريخي، دار بترا للنشر والتوزيع، دمشق، ورابطة العقلانيين العرب، ٢٠٠٨م.

محمد شعيب الله المفتاحي

- نفحات العبير في مهمات التفسير، دار الزمان للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م.

محمد صالح المنجد

- بدعة إعادة فهم النص، منشور على موقع الكتيبات الإسلامية (WWW.KTIBAT.COM).

د. محمد عابد الجابري

- تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة العاشرة، ٢٠٠٩م.

- بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة التاسعة، ٢٠٠٩م.

- مدخل إلى القرآن الكريم، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

- المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م.

- فهم القرآن الحكيم، التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، مطبعة دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ٢٠٠٨م.

- المسألة الثقافية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، ١٩٩٩م.

- الديمقراطية وحقوق الإنسان، سلسلة كتاب في جريدة، عدد ٩٥، يوليو ٢٠٠٦م.

- في نقد الحاجة إلى الإصلاح، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

د. محمد عبد الله دراز

- النبأ العظيم، نظرات جديدة في القرآن، دار القلم، الكويت، الطبعة السابعة ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

محمد عبد الرحمن الطاسان

- المصاحف المنسوبة للصحابة والرد على الشبهات المثارة حولها، عرض ودراسة، دار التدمرية، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.

د. محمد عبد الرزاق أسود:

- الاتجاهات المعاصرة في دراسة السنة النبوية في مصر وبلاد الشام، دار الكلم الطيب، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

محمد عبد العزيز العلي

- الحداثة في العالم العربي، دراسة عقدية، رسالة دكتوراه، كلية أصول الدين، جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٤١٤هـ.

محمد عبد العظيم الزرقاني

- مناهل العرفان في علوم القرآن، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الثالثة، بدون تاريخ.

د. محمد عمارة

- شبهات حول الإسلام، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٢م.

- الإسلام بين التنوير والتزوير، دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.

- التفسير الماركسي للإسلام، دار الشروق، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.

- سقوط الغلو العلماني، دار الشروق، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.

- النص الإسلامي بين التاريخية والاجتهاد والجمود، نهضة مصر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

- قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

- الأصولية بين الغرب والإسلام، دار الشروق، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

محمد الفاضل بن عاشور

- التفسير ورجاله، مجمع البحوث الإسلامية بمصر، ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.

د. محمد محمود سيد

أعداء الحداثة، مراجعات العقل الغربي في تأزم فكر الحداثة، مركز الفكر المعاصر، الطبعة الأولى، ١٤٣٤هـ.

د. محمد محمود كالو

- القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير، دار اليمان للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

د. محمد النويهي

- نحو ثورة في الفكر الديني، رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.

د. محمود بن علي البعداني

- موقف المدرسة العقلية المعاصرة من علوم القرآن وأصول التفسير، مركز تفسير للدراسات القرآنية، الطبعة الأولى، ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م.

مرزوق العمري

- إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، دار

الأمان، ومنشورات ضفاف، ومنشورات الاختلاف، الرباط، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.

- التاريخية، المفهوم وتوظيفاته الحداثية، مجلة إسلامية المعرفة، العدد ٦٣، شتاء ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.

د. مساعد الطيار

- المحرر في علوم القرآن، مركز الدراسات والمعلومات القرآنية بمعهد الإمام الشاطبي، الطبعة الثانية، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨م.

- فصول في أصول التفسير، دار ابن الجوزي، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ.

- شرح مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية، دار ابن الجوزي، الطبعة الثانية، ١٤٢٨هـ.

د. مصطفى أبو زيد

- النسخ في القرآن الكريم، دراسة تشريعية، تاريخية، نقدية، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م.

مصطفى باحو

- العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام، المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.

د. مصطفى حلمي

- المنهج السلفي لا الحداثة طريق النهضة، دار العقيدة، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

د. مصطفى السباعي

- السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.

مصطفى عبد الرازق

- تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٦٣هـ - ١٩٤٣م.

مناع القطان

- مباحث في علوم القرآن، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

المنصف عبد الجليل

- المنهج الأنثروبولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي ضمن كتاب: في قراءة النص الديني، الدار التونسية للنشر، الطبعة الثانية، ١٩٩٠م.

منصور أبو شافعي

- العلمانيون وأنسنة القرآن، الرد على الخليل عبد الكريم، مكتبة النافذة، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.

- التنوير بالتزوير، مساهمة في نقد علمية الخطاب العلماني، الرد على سيد القمني وخليل عبد الكريم، ورفعت السعيد، مكتبة النافذة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.

منصور بن راشد التميمي

- العصمة في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى،

١٤٣٥هـ-٢٠١٤م.

منى محمد الشافعي

- التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن الكريم، عرض ونقد، دار اليسر، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.

د. ميجان الرويلي ود. سعد البازعي

- دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٢م.

د. ناصر الحنيني

- مآلات القول بخلق القرآن، دراسة عقيدية معاصرة، مركز الفكر المعاصر، ١٤٣٢هـ.

د. نبيل بن محمد إبراهيم

- علم القراءات، نشأته، أطواره، أثره في العلوم الشرعية، مكتبة التوبة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م.

نبيل بن محمد محمود

- العلماء بين المحن والشدائد، عرض للابتلاءات والمحن الكبرى التي تعرض لها علماء الأمة، وكيف تحملوها وصبروا عليها، الدار العالمية للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.

د. نصر حامد أبو زيد

- الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

- فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين ابن عربي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م.

- دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٤م.

- الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٨م.

- مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م.

- النص السلطة الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

- إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة السابعة، ٢٠٠٥م.

- التراث بين الاستخدام النفعي والقراءة العلمية، مجلة (أدب ونقد) القاهرة العدد ٧٩ مارس ١٩٩٢.

- نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، الطبعة الثانية، ١٩٩٤م.

- هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٢م.

- اليسار الإسلامي، إطلالة عامة، جامعة بيرزيت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

- التفكير في زمن التكفير، ضد الجهل والزيف والخرافة، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٥م.

- التجديد والتحريم والتأويل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.

د. نور الدين عتر

- علوم القرآن الكريم، مطبعة الصباح، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.

هاشم صالح

- من الحداثة إلى العولمة، رحلة في الفكر الغربي، وأثرها في الفكر العربي، كتاب العربية، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ- ٢٠١٠م.

- الانسداد التاريخي. لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي، دار الساقي، بيروت، ٢٠١١م.

د. هزاع بن عبد الله

- محاولات التجديد في أصول الفقه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، سلسلة الرسائل الجامعية، ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م.

هشام جعيط

- تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

- في السيرة النبوية١، الوحي والقرآن والنبوة، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

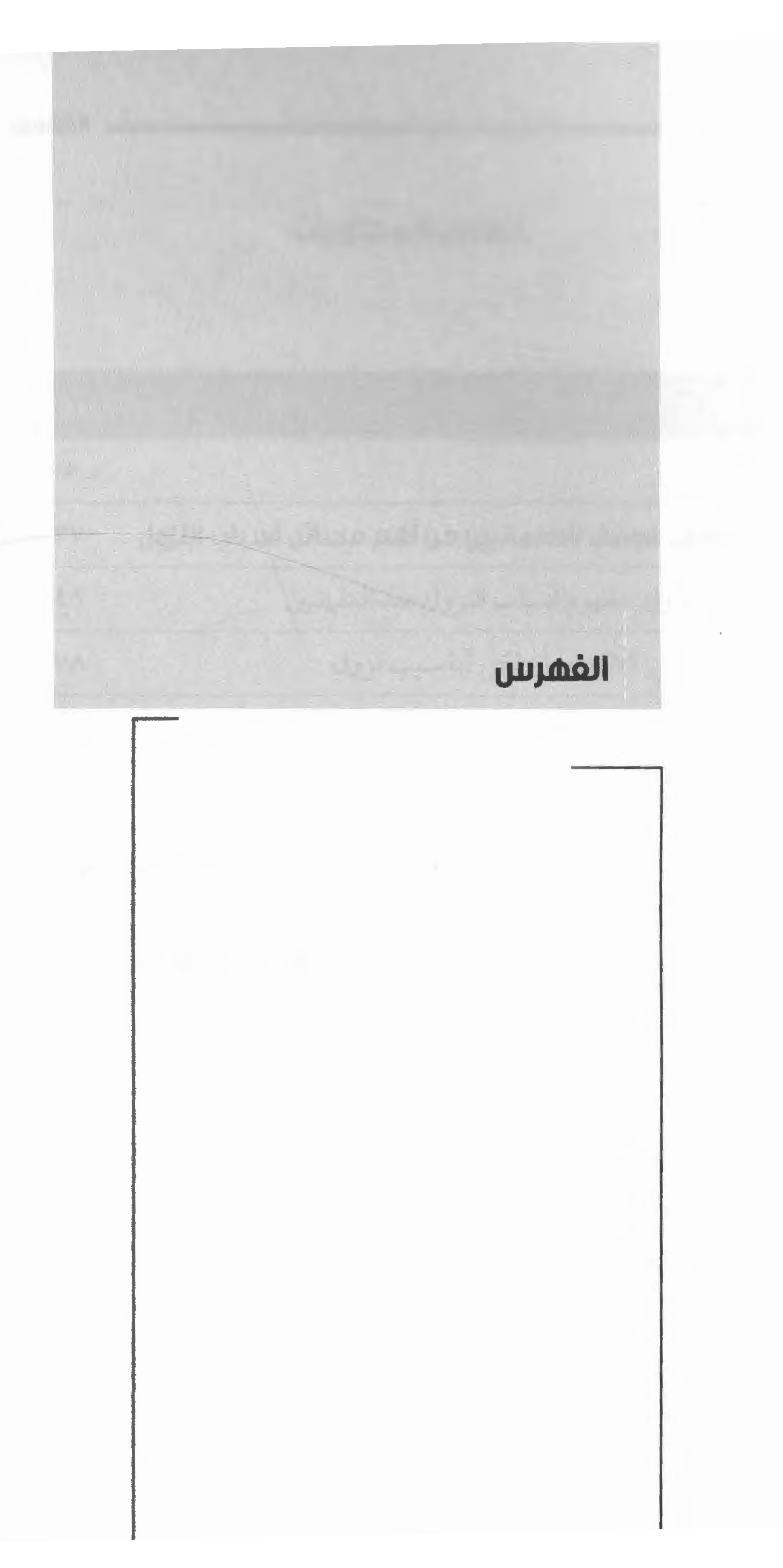
يحيى رمضان

- المقاربة الهرمسية للوحي قراءة في الخطاب اللاديني لنصر حامد أبو زيد، بحث بمجلة إسلامية المعرفة، العدد ٦٣، شتاء ١٤٣٢هـ- ٢٠١١م.

د. يحيى هاشم فرغل

- الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية، دار الفكر العربي، ١٩٧٨م.

- حقيقة العلمانية بين الخرافة والتخريب، سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، تصدرها الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية، بالأزهر الشريف، بدون تاريخ.



الفهرس

فهرس المحتويات